This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

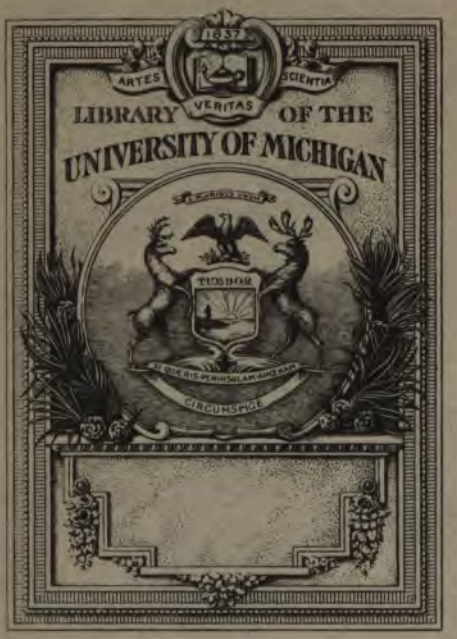
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

820.9
S381p


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

820.9
S38

Platonismus in der englischen Renaissance

vor und bei Lyly,

nebst Neudruck von Sir Thomas Eliot's „Disputacion Platonike“ of that knowlage whiche maketh a wise man, 1533.

(Kap. I—IV.)

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT

ZU BERLIN.

Von

Kurt Schroeder,

aus **Langen-Aue bei Zeitz (Kreis Merseburg).**

Tag der Promotion: 21. Dezember 1907.

Referenten:
Professor Dr. Brandl,
Professor Dr. E. Schmidt.

Mit Genehmigung der hohen Fakultät kommt hier nur Kap. I—IV der Arbeit zum Abdruck. Das Ganze wird als Palaestra Bd. LXX erscheinen.

BERLIN.
MAYER & MÜLLER.

Weimar. — Druck von R. Wagner Sohn.

F 1521

Meinem Onkel

und meinen britischen Freunden

in Dankbarkeit zugeeignet.

English
Hall
7-28-24
9811

Inhalt.

	Seite
Vorrede	VII
Abkürzungen für häufig zitierte Bücher	XII
Kap. I. Plato in England vor dem 16. Jahrhundert	1
1. Quellen des Platonismus im Mittelalter	1
2. Plato in der Literatur Englands bis Caxton	2
3. Vorboten der Renaissancestudien in Oxford	8
Kap. II. John Colet	16
1. Vorbemerkungen über den platonischen Einfluß überhaupt	16
2. John Colet; Leben und Studien	21
Werke a) Epistolae ad Radulphum	23
b) Vorlesungen über den ersten Korintherbrief	29
3. The interlude of the four elements	37
Kap. III. Erasmus	39
Leben und Studien	39
Werke 1. Adagia	41
2. Enchiridion militis Christiani	41
3. Novum instrumentum	44
4. Encomium Moriae	46
5. Institutio principis Christiani	52
Kap. IV. Thomas More	57
Leben und Studien	57
Werke 1. Gedichte	60
2. Utopia	60
3. Treatise uppon these wordes of the holy scripture: Memorare novissima et in eternum non peccabis	71
4. A dialogue concerning heresies and matters of religion	73
5. A dialogue of comforte agaynste tribulacyon	74

Vorrede.

Bond in seiner schönen Neuausgabe (1902) der Werke Lylys spricht sich an verschiedenen Stellen[1]) dahin aus, daß diesem von platonischen Anschauungen erfüllten Dichter, der sogar Plato auf die Bühne brachte, keine direkte Kenntnis dieses Philosophen beizumessen sei. Je häufiger Plato in Lylys Zeit angezogen wird, je direkter er namentlich von Spenser in den *Hymns of heavenly love, heavenly beauty* benutzt wird, je größer die Abhängigkeit Sidneys von P. ist, desto bedenklicher mußte Bonds Behauptung erscheinen. Indes ist Übereinstimmung von Anschauungen, Sätzen oder Gestalten bei Plato einerseits und bei Lyly andrerseits noch keineswegs beweisend dafür, daß letzterer unmittelbar aus ersterem geschöpft habe. Hier wie in der ganzen Ideengeschichte der Shakespearezeit ist vielmehr mit zahlreichen Möglichkeiten der Vermittlung zu rechnen, sowohl durch lateinschreibende Humanisten, als durch Autoren in englischer Sprache, selbst durch Franzosen, Spanier und ganz besonders Italiener. Die Frage kann nicht anders auf verläßliche Weise gelöst werden, als indem man dem ganzen Platonismus im England des 16. Jahrhunderts bis herab zu Lyly nachspürt. Bei der großen Bedeutung, die der Einfluß Lylys, gerade was platonische Motive betrifft, auf Shakespeare hatte, glaubte ich Zeit und Mühe nicht zu verschwenden, indem ich der Frage in so weitem Umfange nachging.

[1]) I. 77, I. 164, I. 325, I. 400.

Ein Buch über *Platonism in English poetry* ist zwar schon verhanden, von Harrison, New York 1903. Indessen beschränkt es sich auf die poetische Literatur, und hält auch da nicht ganz, was es verspricht. Es beschäftigt sich beinahe ausschließlich mit der Abhängigkeit der genannten Spenserischen Hymnen von Plato, der Erklärung einiger Allegorien der *Faerie Queene* in platonischem Sinne, und mit einigen verwandten Sonettisten. Harrison fängt gerade da an, wo ich aufhöre; das Shakespeare-Jahrbuch von 1904, S. 253, hebt die Mängel des Harrison'schen Buches hervor.

Weitere Forschungen auf diesem Gebiete kann man kaum nennen. Von den wenigen Autoren, die über die Geschichte des Platonismus gehandelt haben, berücksichtigt Combes-Dournous [1]) England überhaupt nicht, H. v. Stein [2]) läßt England erst seit Bacon und Cudworth mitsprechen, und Huit [3]) widmet den Engländern im 16. Jahrhundert knapp drei Seiten; er geht in hergebrachter Weise von der Utopia aus, bringt die bekannten Worte des Erasmus über More, streift Digby und schließt mit einem vagen Hinweis auf Sidney.

Die großen Darstellungen der Geschichte der neueren Philosophie übergehen England im 16. Jahrhundert geflissentlich [4]); die besonders der englischen Philosophie gewidmeten Werke beginnen erst mit Bacon oder später [5]). Was

[1]) Combes-Dournous, Essai historique sur Platon et coup d'œil rapide sur l'histoire du Platonisme 1809.

[2]) H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus 1862–75.

[3]) Ch. Huit, Platonisme pendant la Renaissance 1889—90.

[4]) Um zwei der bedeutendsten zu nennen, G. H. Lewes, History of Philosophy 1867, und Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Lewes füllt (II, S. 87–90) den Zwischenraum zwischen Occam und Giordano Bruno mit drei Seiten über „revival of learning" aus, auf denen kein Engländer genannt wird; Fischer bringt unter den „Vorbedingungen für Bacon" keinen englischen Philosophen des 16. Jahrhunderts.

[5]) Tarabaud, Histoire critique du philosophism Anglois 1806, beginnt mit Herbert; W. Whewell, Lectures on the history of moral

White in seiner *Philosophy of English literature* (1893) anführt, geht, was Plato anbetrifft, nirgends in die Tiefe. Nicht einmal das Verhältnis Eliots zu Plato hat der Herausgeber des *Governour*, St. Croft (1880) in seiner umfangreichen Einleitung klargelegt.

Dagegen haben Seebohm (Oxford reformers 1862), J. H. Lupton (Life of Colet 1887; Ausgaben der Werke Colets 1867—76), B. Jowett (Republic of Plato 1892), J. M. Rigg[1]), W. Raleigh[2]) und L. Einstein (Italian renaissance in Engl. literature 1905) die Bedeutung des Platonismus im England des 16. Jahrhunderts erkannt und zum Teil wertvolle Fingerzeige gegeben. Aber das ist auch alles.

Erschwert wurde mir die Aufgabe hauptsächlich dadurch, daß nicht bloß schöne Literatur in englischer Sprache zu berücksichtigen war, wie sie dem Anglisten zur Hand ist, sondern auch lateinische Literatur der Renaissancezeit in weitestem Umfange, wie Pico della Mirandola, Colet, Erasmus und Morus; ferner englische Prosa pädagogischer, erbaulicher, politischer Art, philosophische Traktate und rhetorische Handbücher, endlich Berichte über Universitätsstudien, wobei gleich von vornherein zu bemerken ist, daß diese Berichte sich oft in sehr unklaren und dürftigen Ausdrücken bewegen. Von spanischer und italienischer Literatur mußten wenigstens die Werke berücksichtigt werden, die nachweislich in England verbreitet waren.

Trotz dieses weiten Netzes ist mir immer noch ein großer Strom möglicher Platoeinflüsse entgangen: alle nämlich, die auf mündlichem Wege ausgebreitet wurden, z. B. besonders die Vorlesungen der Universitätsprofessoren platonischer Richtung. Dann aber auch eine Reihe dem Titel

---

philosophy in England 1852; Ch. de Rémusat, Philosophie Anglaise depuis Bacon jusqu'à Locke 1875, erwähnt Digby als Platoniker.

[1]) Ed. Life of Picus earl of Mirandola, transl. by Thomas More Tudor library 1890.

[2]) Ed. Castigliones Courtier 1900.

nach hierher gehöriger Schriften des 16. Jahrhunderts, die entweder überhaupt noch nicht[1]) oder seit dem 16. Jahrhundert noch nicht wieder[2]) gedruckt, auf dem Festlande nicht zu haben sind und mir zur Zeit, als ich auf dem Britischen Museum arbeitete, noch nicht hinreichend der Aufmerksamkeit wert erschienen. Eine kleine Auswahl derartiger Werke liegt mir in Abschriften vor.[3])

Meine Ergebnisse sind daher, wenn über die Platostudien eines Autors nicht direkte Zeugnisse vorliegen, immer noch vielfach unsicher, und nur wenn eine erdrückende Fülle von Übereinstimmungen mit Plato bei einem mit Universitätsgrad ausgetattetem Engländer vorliegt, wage ich ihn als direkten Leser von Platos Werken anzusehn.

Was Gruppierung betrifft, war es ursprünglich meine Absicht, zuerst die Aufnahme platonischer Studien in England überhaupt zu behandeln und dann einzelne platonische Motive bis zu Shakespeare herunter zu verfolgen, z. B. die Freundschaft, den Eros, die Weltseele, den Königsphilosophen. Indes sind weder diese platonischen Elemente an sich streng abzugrenzen, noch ist ihr Vorkommen bei jedem einzelnen englischen Autor richtig zu beurteilen, wenn man nicht sein Verhältnis zu Plato zusammenfassend untersucht.

Ich habe daher vorgezogen, eine Geschichte der Platoschüler im England des 16. Jahrhunderts bis herab zu Lyly zu geben, d. h. bis zu dem wichtigsten Platoniker, von dem Shakespeare, der ja selbst nicht Griechisch kannte, gelernt hat. Anstatt der Anschauungen sind die Persönlichkeiten

---

[1]) Z. B. Sir Thomas Hobys Reisetagebuch (vgl. Raleigh ed. Courtier Einleitung).

[2]) Z. B. sind Thomas Wilsons *Rule of reason* 1551 und *Art of rhetorique* 1553 seit 1567 resp. 1584 nicht neugedruckt; Will. Baldwins *Treatise of moral philosophy* 1549 wird 1610 zum letzten Male herausgegeben; die Werke Eliots außer dem *Governour*, Lupsets Schriften usw.

[3]) Th. Lupsets *Exhortation* (1529 geschrieben) und *Fruiteful treatise* (beide 1534 von Berthelet gedruckt); Eliots *Dialogue Platonike* 1533, *Bankette of sapience* 1534; Taverners *Garden of wysedome* 1538.

in den Mittelpunkt getreten. Nur auf diese Weise ließ sich zunächst Kritik üben oder doch versuchen, von wo die platonischen Elemente von Fall zu Fall kamen. Dies ist kein ideales, kein abschließendes Verfahren, wie ich wohl weiß. Aber für den Anfang ist bei so weitschichtigem und schwer zu sichtenden Material kaum eine andere Methode zu rechtfertigen.

Abkürzungen für häufig zitierte Bücher.

Anstey I = H. Anstey, Munimenta academica, Rolls Series, 1868.
Anstey II = „ Epistolae academicae Oxonienses, 1898.
Becker = G. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui, 1885.
Bond = R. W. Bond, The complete works of John Lyly, 1902.
Bridgett = Father T. E. Bridgett, Life of blessed Thomas More, 1891.
Chalc. = Chalcidius, Lat. Übersetzung des Timaiosfragments und Kommentar ed. Wrobel, 1876.
Collect. O. H. S. = Collectanea, Oxford Historical Society vol. V und XVI. Bd. I ed. Fletcher 1885, Bd. II ed. Burrows 1890.
Coxe = H. O. Coxe, Catalogus codicum MSS., qui in collegiis aulisque Oxoniensibus hodie adservantur, 1852.
Dreydorff = G. Dreydorff, Das System des Johann Pico, Grafen von Mirandula, 1858.
Einstein = L. Einstein, The Italian renaissance in England, 1905.
Froude = J. A. Froude, Life and letters of Erasmus, 1894.
Hauréau = B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique, 1872.
Huber = A. Huber, Die englischen Universitäten, 1839.
Huit I = Ch. Huit, Le platonisme au moyen âge, annales de philos. chrét., nouv. serie XX ff., 1889—90.
Huit II = Ch. Huit, Le platonisme pendant la renaissance, annales de philos. chrét., nouv. serie XXXII ff., 1895—98.
Ingram = J. Ingram, Memoirs of Oxford, 1837—47.
Johnson = N. Johnson, Life of Thomas Linacre, 1835.
Lupton L. = J. H. Lupton, Life of Dean Colet, 1887.
Morley = H. Morley, English writers, seit 1893.
Mull. = J. B. Mullinger, The University of Cambridge, Bd. I 1873, Bd. II 1884.
Rashdall = H. Rashdall, Universities of Europe in the Middle Ages, 1895.
Schaarschmidt = C. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, 1862.
Seebohm = F. Seebohm, Oxford reformers, 1862.
Stein = H. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, 1862—75.
Überwegh = Überwegh-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 9. u. 10 Aufl., 1905—07.
Voigt = G. Voigt, Die Wiederherstellung d. klass. Altertums, 1880—81.
Wood hist. = A. Wood, The history and antiquities of the University of Oxford, ed. Gutch 1792—96.
Wood Ath. = A. Wood, Athenae Oxonienses, ed. Bliss 1813—20.

* * *

Ar. = Aristoteles.
P. = Plato; P.'s Werke habe ich benutzt nach der Ausgabe von R. F. Hermann, zum Teil bearbeitet von M. Wohlrab, in der Bibliotheca Teubneriana 1884—87; wo ich deutsch zitiere, geschieht es, wenn nicht anders hervorgehoben, nach den Übersetzungen der Langenscheidt'schen Bibliothek.

Kap. I.

Plato in England vor dem 16. Jahrhundert.

1. Quellen des Platostudiums im Mittelalter.

Bis ins 12. Jahrhundert waren die Werke P.'s in England, wie überhaupt im Abendlande, unzugänglich.[1]) Die griechischen Hss. von P.'s Dialogen kennt man in Italien[2]) seit dem 14., in England erst seit Ende des 15. Jahrhunderts.

Die lateinischen Übersetzungen aus der klassischen Zeit von Cicero und Apuleius waren längst verloren. Ciceros lateinischer Protagoras war dem hl. Hieronymus noch bekannt, ist seitdem aber verschollen.[3]) Von Apuleius' Phaidonübersetzung waren nur einige Bruchstücke durch Priscian erhalten.[3]) Nur die unvollständige Timaiosübersetzung des Chalcidius, im 4. oder 5. Jahrhundert angefertigt, ist im westlichen Europa seit dem 8. oder 9. Jahrhundert[4]), in England seit dem 12. Jahrhundert bezeugt.[5]) Über die angebliche Tätigkeit eines gewissen Mannon im 9. Jahrhundert, der die Gesetze und die Republik kommentiert haben soll, hat

[1]) Hauréau, S. 92 ff.

[2]) Huit II, Bd. 32, S. 376 ff.

[3]) Schaarschmidt, S 114 ff.

[4]) Cousin, Introduction des œuvres inédits d'Abélard 1836, S. 646 ff.

[5]) Becker, S. 226: um 1180 Katalog des Klosters Whitby; liber Platonis — das kann nach Huit I, Bd. 20, 430 nur der Chalc. sein. Surtees Soc., Catalogi veteres 1838, S. 4: Katalog der Kathedrale von Durham aus dem 12. Jahrhundert: Timeus Platonis. Mull. I, S. 103: Katalog des Klosters Christchurch Canterbury aus dem 12. Jahrhundert: P. mehrfach erwähnt.

Hauréau Klarheit geschaffen (S. 92 ff.); die auf ihn bezügliche Nachricht des Valerius Andreas beruht auf Irrtum.

Arabische Gelehrte übersetzten P.[1]) seit dem 10. Jahrhundert, namentlich die Republik und die Gesetze. Im 12. Jahrhundert kam die Tätigkeit des Averroës an P.'s Schriften hinzu. Kenntnis dieser arabischen Übersetzungen ist nur bei einem einzigen Engländer und nicht einmal völlig sicher nachzuweisen, bei Daniel de Merlai.

Um die Mitte des 12. Jahrhunderts übersetzte Evericus (Enricus) Aristippus den Phaidon und Menon ins Lateinische (Rashdall II, S. 744); der Phaidon ist in England im 13. Jahrhundert, nämlich 1248 in Glastonbury[2]), seitdem erst wieder im 15. Jahrhundert, 1423[3]), bezeugt. Die Hss. waren außerordentlich selten, blieben völlig unbekannt und drangen, wie alle Gelehrten übereinstimmend angeben[4]), in keiner Weise in die Wissenschaft der Zeit ein.

So bildete die noch nicht einmal vollständige, aber mit einem umfangreichen Kommentar versehene Timaiosübersetzung des Chalc. die einzige direkte Quelle des Platonismus im Mittelalter.[5])

Indirekte Kenntnis von P. war allerdings aus einer großen Anzahl lateinischer Schriftsteller möglich, besonders durch Augustin und andere Kirchenväter, Neuplatoniker wie Dionysios, römische Klassiker wie Cicero und Apuleius.

2. Plato in der Literatur Englands bis Caxton.

Beda (672?—735) kannte trotz seiner gewaltigen Gelehrsamkeit P. nicht. In keiner seiner naturwissenschaft-

[1]) Überwegh II, S. 243.

[2]) Hearne, ed. Joh. Glastoniensis chronica 1726, II, S. 439, Katalog der Abtei von G. 1248: Liber Platonis, s. Thimaeus bonus (Item liber de anima).

[3]) Coxe II, Corpus Christi College, S. 100.

[4]) Schaarschmidt, S. 114 ff.; Cousin, S. L ff.; Huit I, Bd. 20, S. 425—26.

[5]) Vgl. Überwegh II, S. 172; Rashdall I, S. 37 ff.; Schaarschmidt, S. 115—16; Hauréau, S. 92.

lichen Schriften[1]) wird auch nur der Name erwähnt. In der *Historia ecclesiastica*[2]) führt er den Satz vom glücklichsten Staate unter einem philosophischen Herrscher an, der indirekt aus Rep. ε′, 18 stammt; er kennt aber den Autor dieses Satzes nicht und bezeichnet ihn mit „quidam saecularium scriptorum".

Alcuin (735?—804) und John Scotus Erigena (815?—889) kennen den lateinischen Timaios. Das folgt für Alcuin aus seiner Schrift *De animae ratione*[3]), welche starke realistische Tendenzen zeigt. Scotus Erigena war ausgesprochener Platoniker; aber auch sein Wissen von P. beruhte nur auf Chalc.[4]), und zwar lernte er ihn erst auf dem Festlande kennen, denn in seinem Gedichte auf die Bibliothek in York, in dem er einen Katalog der ihm zugänglichen Werke gibt, erwähnt er Chalc. nicht.

König Alfred (849—900) weiß von P. nur aus Boëthius *De consolatione philosophiae,* die er übersetzt.

Byrhtferð (nach 900), der Glossator von Bedas naturwissenschaftlichen Werken, zieht P. nur ganz flüchtig an (Glosse zu De temp. rat., Kap. XXXII). Ein anderer Byrhtferð (um 1000), nach Classen[5]) nicht mit dem soeben betrachteten identisch, hat, obwohl Autor eines enzyklopädisch angelegten *handbôc*, obwohl mit Homer und verschiedenen griechischen Philosophen bekannt, für P. kein Wort übrig.

In der englisch geschriebenen Literatur ist bis ins 14. Jahrhundert keine Spur einer Kenntnis von P. zu finden. Dagegen ist ein starker Einschlag platonischer Gedanken bei einer ganzen Anzahl lateinisch schreibender Engländer des 12. Jahrhunderts unverkennbar.

---

[1]) Z. B. De natura rerum, De temporibus, De temporum ratione etc., Migne, Pastrologia Bd. 90.

[2]) Ed. Plummer I, S. 333.

[3]) Huit I, Bd. 21, S. 33.

[4]) Hauréau I, S. 92 ff.; Huit I, Bd. 21, S. 35.

[5]) Classen, Über das Leben und die Schriften Byrhtferðs, 1896, S. 15.

Athelhard of Bath (um 1100) ist besonders in seinem Hauptwerke *De eodem et diverso* von P. befruchtet. Aber obwohl er des Griechischen mächtig war, nach Spanien und Griechenland reiste und von P. als „familiaris meus Plato" spricht, schöpfte er seine Kenntnis[1]) doch nur aus des Chalc. Übersetzung des Timaios.

John of Salisbury (1115—1180), der in eklektischer Weise viel aus P. entlehnte, benutzte in seinem *Policraticus*[2]) (1159) und in anderen philosophischen Schriften nur den lateinischen Timaios[3]), schöpfte aber mancherlei aus indirekten Quellen.

Auch Alanus ab Insulis (1114—1203) verdankte sein direktes Wissen von P. nur dem lateinischen Timaios.[4]) Aus dieser Quelle holte er die Gestalt der Natura, die im Grunde nichts anderes ist als eine Allegorie der platonischen Weltseele.[5]) Sie führte ein bedeutsames Nachleben im Rosenroman, bei Chaucer und Lydgate und kehrt in dem akademischen Moralspiel *Nature* (zwischen 1493 und 1500 entstanden) und in dem verwandten Schulstück *The four elements* (um 1512) wieder.

Giraldus Cambrensis (1147—1218) erwähnt P. in seinen zahlreichen Werken einmal, und zwar im *Liber de princips instructione*[6]), Distinctio I, Kap. X; es handelt sich um die Definition der Gerechtigkeit, die zum Teil wörtlich aus dem Timaios des Chalc. (Kap. 5 und 6) stammt.

Daniel de Merlai (fl. 1175) ist der einzige, der von arabischen Gelehrten vielleicht mehr über P. erfahren hatte; da er sich länger in Toledo, der Blütestadt der Wissen-

[1]) Hauréau, Bd. I, S. 345; Huit I, Bd. 21, S. 168; Dr. H. Willner, Des A. v. Bath Tractat *De eodem et div.* 1903 bei Baeumker und von Hertling, Beiträge, S. 42.

[2]) Ed. Giles 1848.

[3]) Schaarschmidt, S. 95 ff., S. 74.

[4]) Dr. M. Baumgartner, D. Philos. d. Alan. d. J. 1896 bei Baeumker und von Hertling, Beiträge, S. 9.

[5]) Baumgartner, S. 76 ff.

[6]) Ed. Warner, Bd. 9 der Gesamtausgabe, Rolls Series 1861.

schaften, aufhielt, ist eine solche Annahme von vornherein plausibel. In seinem Hauptwerke *Philosophia, de naturis rerum inferiorum et superiorum* ist freilich wiederum nur die Benutzung des Chalc. sicher zu belegen (Rose, Hermes, Bd. VIII). Daniel beklagte aufs tiefste das mangelnde Interesse seiner Landsleute an Philosophie und Literatur und verließ nach kurzem Aufenthalt sein Vaterland, wo „pro Titio et Seio penitus Aristoteles et Plato oblivioni darentur".[1])

Alexander Neckham (1157—1217) bezieht sich in *De naturis rerum*[2]) mehrfach auf P. (z. B. S. 284, 308 usw.); besonders ein Abschnitt (S. 291) über den Unterschied der Weltanschauungen des P. und des Ar., in dem er sich für P. und den strengen Realismus erklärt, macht seine Kenntnis des Chalc. wahrscheinlich.

Die Chronisten des 12. Jahrhunderts haben von P. nur in der Ferne läuten hören. Bei William of Malmesbury (1075 - 1142?) kommt der Name P. in Verbindung mit dem Satze vom Königsphilosophen mehrfach vor (Gesta pontificum, ed. Hamilton S. 160; Gesta regum, ed. Stubbs II, S. 467, S. 520). Er spielt auch auf den platonischen Vergleich vom Körper als dem Gefängnis der Seele an (Gesta regum II, S. 295), doch stammt sein Wissen aus Claudian.[3]) Radulphus de Diceto (1120? 1130—1202) verrät in seinen *Abbreviationes chronicorum*[4]) einige Kenntnis von P.'s Leben, doch schöpft er sie nur aus den Anekdoten des Aulus Gellius.[5]) Roger of Hoveden (†1201), den Bale „a reader of Plato" nennt, weiß tatsächlich in seiner *Chronika*[6]) nichts von P. (vgl. Stubbs' Einleitung, S. XXIV).

Walter Map (1137--96) in seinen witzigen *Nugae curialium* deutet nur in anekdotischer Weise auf P.[7]); in

[1]) Wright, Biogr. Brit. Lit. II, 228.
[2]) Ed. Th. Wright, Rolls Series 1863.
[3]) Vgl. Stubbs, II, S. 295.
[4]) Ed. Stubbs, Rolls Series 1876.
[5]) Vgl. Stubbs, Einl.; u. S. 39, S. 46 usw.
[6]) Ed. Stubbs, Rolls Series 1868.
[7]) Ed. Wright, Camden Soc. 1850, S. 150—51.

einem seiner lateinischen Gedichte hat er den Namen P.'s wohl nur deswegen herangezogen, weil er dadurch einen Reim auf Gnatho gewann.[1]) Auf ähnlicher Stufe stehen des Gervasius of Tilbury (fl. 1211) *Otia imperialia*; soweit diese mir in Leibniz' (*Scriptores rerum Brunsvicensium* 1707, Bd. I u. II) und Liebrechts (1856) unvollständigen Ausgaben zugänglich waren, ließ sich außer gelegentlicher Anführung des Namens (ed. Leibniz I, S. 885—86, S. 891, S. 897, S. 901, II, S. 752) keine Einwirkung P.'s oder des Chalc. nachweisen.

Bei den englischen Philosophen des 13. und 14. Jahrhunderts ist, obwohl sie im allgemeinen der platonischen Philosophie feindlich gegenüberstehen, die Kenntnis des Chalc. anzunehmen. Das gilt von Robert Grosseteste[2]) (1175—1253), Michael Scot (1175?—1234?), der sich selbst für einen Platoniker[3]) hält, Roger Bacon (1214 bis 1292), dem Huit[4]) die Kenntnis des Timaios zuspricht, von Duns Scotus (1265? – 1308) und William Occam († 1349).

Der Theologe Thomas Bradwardine (1290?—1349), Erzbischof von Canterbury, zitiert in seinem umfangreichen Hauptwerke *De causa Dei*[5]) den Chalc.; z. B. auf S. 36 aus Kap. VII des Chalc.-Kommentars, ed. Wrobel S. 190—91. Der Vorreformator John Wyclif (1324—84) nennt P. vereinzelt in den englischen[6]), häufig in den lateinischen Schriften, z. B. im Trialogus[7]); seine Quelle ist Chalc. Dies kann man von dem großen Bücherkenner Richard of Bury (1281 bis 1345), Bischof von Durham, der in seinem *Philobiblon*[8]) häufig auf P. verweist, nicht sagen; es ist fraglich, ob er

[1]) Ed. Wright, Camden Soc. 1841, S. 251.

[2]) Vgl. F. S. Stevenson, R. Gr., 1899.

[3]) Huit I, Bd. 21, S. 457.

[4]) Huit I, Bd. 22, S. 32 - 34.

[5]) Ed. Savile 1618.

[6]) In den 3 Bänden der Predigten und Tractate, ed. Ch. Arnold 1869, nur II, S. 5.

[7]) Ed. Lechler 1869.

[8]) Ed. H. Cocheris, Paris 1856.

Chalc. kannte. Sicher ohne Kenntnis des Chalc. ist der Chronist Radulphus Higden (1280?—1369?), der in seinem dickleibigen *Polychronicon*[1]) P. sehr oft heranzieht.

Die englischen Dichter des 14. Jahrhunderts John Langland (1362—1399), John Gower (1325—1408), Chaucer (1340?—1400) und Lydgate (1370?—1451?) erwähnen P. nicht selten, verbinden aber mit dem Namen keine deutlichere Vorstellung; sie schöpfen sämtlich nur mittelbar aus P.[2]) und verraten nirgends Einfluß des Chalc. Am nächsten kommen Chaucer und Lydgate platonischer Anschauung, wo sie auf Alanus ab Insulis zurückgreifen.

Im 15. Jahrhundert zitiert John of Bury (fl. 1460) Chalc. im *Gladius Salomonis*[3]), der Entgegnung auf Pecocks *Repressor* (S. 567, Chalc. ed. Wrobel S. 42, 26).

Trotz seiner Beziehungen zu Herzog Humphrey kennt der Chronist John Capgrave (1393—1464) P. nicht genauer. Im *Book of the noble Henries*[4]) führt er zwar den Namen an, zusammen mit denen anderer Philosophen.

Von George Ripleys († 1490) Werken behauptet Bale (De script. Brit.): „multa est inibi Platonicorum caeterorumque Philosophorum gentilium rimatus arcana", und das D. N. B. macht, wohl auf Bale fußend, eine ähnliche Angabe. Tatsächlich ist in seinen Schriften (ed. Ludovicus Combachius 1649 in Kassel) nicht der geringste platonische Einschlag zu finden, nicht einmal der Name wird genannt.

In Caxtons erstem in England gedruckten Buche, den *Dictes and sayinges of the philosophers* 1477 kommen zwar platonische Sätze vor, sie sind aber, wie z. B. die „dictes touching women" des Socrates, anekdotischer Natur und sehr weit von ihrem Ausgangspunkt P. entfernt. Das Buch ist

---

[1]) Ed. Ch. Babington, Rolls Series 1865.

[2]) Vgl. die Angaben der Herausgeber Skeat, Macaulay, Sieper etc.; dazu Koeppel, Quellenuntersuchung zur Story of Thebes 1884, Laurents de Premierfait 1881; Th. Lounsbury, Studies in Ch. 1892.

[3]) Ed. Ch. Babington, Rolls Series 1860, Bd. II.

[4]) Ed. F. Hingeston, Rolls Series 1857—58.

eine alte, 1410 aus dem lateinischen ins französische, dann zweimal ins englische übersetzte Enzyklopädie, die eine Benutzung der Chalc. nicht verrät.

Thymage or myrrour of the worlde, von Caxton aus dem Französischen übersetzt und 1483 gedruckt, enthält ein Kapitel „What thing is philosophy, and of the answer of Plato".[1]) Da das Buch in seinen lateinischen und französischen Anfängen bis ins 13. Jahrhundert zurückgeht, kann nur Chalc. benutzt sein; es war mir nicht zugänglich.

Zusammenfassung.

Danach war vor der Renaissance nur die Hälfte der lateinisch schreibenden und keiner der englisch schreibenden Engländer mit Kenntnis von P. einigermaßen ausgestattet. Direktes Wissen durch Chalc. verraten eigentlich nur die Philosophen des 12. und 13. Jahrhunderts. Der mittelbare Einfluß wird wesentlich durch Alanus ab Insulis getragen. Einige Anekdotenhascherei spielt dazwischen, im übrigen haben wir es nur mit gelehrttuendem Zitatenprunk mit P.s Namen zu tun.

3. Vorboten der Renaissancestudien in Oxford.

Im Mittelalter wurde P. auf den Universitäten vollständig vernachlässigt. Nie wurde eine Vorlesung[2]) über P. gehalten; die reichlich überlieferten College-Statuten und Prüfungsvorschriften für beide Universitäten[3]) verlangen nie P. Aristoteles beherrschte das philosophische Studium. Das hängt zusammen mit der rein aristotelischen Richtung der Scholastik und mit der verschwindend geringen Verbreitung der überhaupt zugänglichen Schriften P.'s.[4])

---

[1]) Dibdin-Ames, Typographical antiquities I, S. 101.

[2]) Rashdall I, 37 Anm.

[3]) Anstey I; Mull. I; Clark, Colleges of Oxford 1892.

[4]) Fr. Schultze, Gesch. d. Phil. d. Ren. 1874 Bd. I, Einl. — Betreffs der Verbreitung des Chalc. und der Übersetzungen des Aristippus habe

Erst seit dem Eindringen des Humanismus, etwa nach dem ersten Drittel des 15. Jahrhunderts, kann man von den Anfängen eines P.-Studiums in England reden. Die humanistische Bewegung setzte an Stelle des Ar. den neuentdeckten P.[1]), für sie bedeutete P. dasselbe wie Ar. für die Scholastik. 1423 brachte Aurispa zum ersten Male einen vollständigen griechischen P. aus Konstantinopel nach Venedig.[2]) Mit den italienischen Gelehrten, die sich an die lateinische Übersetzung P.'s machten, stand Herzog Humphrey of Gloucester (1391—1447), der Gönner der Universität Oxford, in Verbindung. 1439 schenkte er der Universität Oxford neben einer großen Anzahl anderer Bücher die lateinischen Übersetzungen der Dialoge Phaidros, Phaidon, Gorgias, Apologie und Criton[3]) von Lionardo Bruni, genannt Aretino; in einer umfangreichen Sammelhandschrift, die im Jahre 1423 im Auftrage des Bischofs von St. Albans in Oxford angefertigt wurde und 1439 aus dem Besitz Herzog Humphreys an Oxford überging, befanden sich auch der alte Chalc.-Kommentar

---

ich eine große Anzahl alter Kataloge von Kloster- u. a. Bibliotheken durchgesehen nach den Werken von Anstey, Becker, Dugdale (Monasticon Anglosaxonicum 1817—30), Edwards (Libraries and founders of librar. 1865), Gottlieb (Über mittelalt. Bibliotheken 1890), Hearne (Joh. Glaston. Chronica 1726), Leland, Merryweather (Bibliomania in the Middle Ages 1849), Mullinger, Rashdall und Rud (Cod. manusc. eccl. cath. Dunelm. catalogus classicus 1825); nach Bd. 2, 7. 45 der Surtees Society; Bd. 2 der Cambridge Antiqu. Society; dann nach den Katalogen der Hss. der Universitätsbibliotheken in Cambridge und Oxford (ed. Coxe) und der Bodleyana. Doch ergab sich vom 12. Jahrhundert bis 1423 nur in zwölf verschiedenen Katalogen und nur an neun Orten überhaupt etwas von P., nur zweimal im Ganzen fand sich der Phaidon, sonst der Timaios, oder ein Kommentar „super Platonem", alles in allem P. in nicht mehr als 20 Fällen bezeugt.

[1]) Vgl. etwa Stein, III, S. 118: „Die Religion des Humanismus war der Platonismus".

[2]) Tiraboschi, Storia della letterat. ital. 1774, VI, 1, S. 89.

[3]) Nach Huit II, Bd. 32, S. 380ff. hat Aretino vor 1440 die genannten Dialoge fertiggestellt; Anstey I, Bd. 2, S. 761 Katalog der Schenkung von 1439: Libri Platonis — secundo folio ex quo.

und der Phaidon und Menon des Aristipp.[1]) Der Dankesbrief[2]) der Universität an den Herzog (1441) hebt die Zuverlässigkeit der neuen Übersetzungen der Philosophen, z. B. Ar. und P., im Gegensatz zu den alten dankbar hervor. Das ist ein Beweis dafür, daß man in Oxford die alten und neuen Texte verglich.

Im Jahre 1439 vollendete Pier Candido Decembrio die lateinische Übersetzung der ersten fünf Bücher der Republik und widmete sie dem Herzog Humphrey. Die vollständige lateinische Übersetzung der platonischen Republik figuriert in dem Kataloge[3]) einer neuen umfangreichen Bücherschenkung des Herzogs an Oxford vom Jahre 1443.

Der Herzog interessierte sich auch persönlich für P.s Werke, er hat mindestens den Phaidon gelesen.[4]) Er war überhaupt ein hochgebildeter Mann[5]) und muß als ein großer Förderer des P.-Studiums in Oxford angesehen werden.

Ein Testament vom Jahre 1451 führt im Inventar Chalc. auf.[6])

Um diese Zeit beginnen auch die Reisen einzelner gelehrter Engländer zu Studienzwecken nach Italien. In Italien[7]) war seit Petrarca das Ansehen P.'s enorm gestiegen. Mit dem Fortschreiten der Renaissance gewann P. und verlor Ar. gleichmäßig an Boden. Seit 1438 verbreitete in Florenz Gemisthus Plethon seine mystisch-neuplatonischen Lehren;

---

[1]) Macray, Annals of the Bodleyan Libr. 1890, S. 9—10. Vgl. auch Coxe II, C.C.C., S. 100; Anstey I, Bd. 2, S. 763 Katalog der Schenkung von 1439: Compendium philosophiae.

[2]) Anstey II, Bd. 1, S. 203.

[3]) Anstey I, S. 772: Item novam traductionem totius politiae Platonis — secundo folio, eis incitatam.

[4]) Anstey II, Bd. 1, S. 46.

[5]) Voigt II, S. 257ff.; Anstey I, Einleit.; Wood hist. II, S. 75; Stein III, S. 115, Anm. 2.

[6]) Anstey I, S. 611.

[7]) Vgl. Burckhardt; Voigt; Huit; Stein; Harford, Life of Michel Angelo 1858; Rocholl, Platonismus d. Ren., Zeitschr. f. Kirchengeschichte XIII; Fritz Schultze a. a. O.

von ihm angeregt gründete Cosmo di Medici die neue platonische Akademie in Florenz, ausgezeichnet durch die Wirksamkeit Ficinos. Einen übertriebenen Platonismus verfocht Argyropulos in Padua, Florenz und Rom, während Kardinal Bessarion christliche und platonische Philosophie zu vereinigen suchte. Chalkondylas und Angelo Poliziano (1416—1494) lasen in Florenz über lateinische und griechische Literatur, wo auch Pico della Mirandola als Freund Cosmos wohnte. In Ferrara lehrte Guarino, der Schüler des Chrysoloras.

Die einflußreichsten unter diesen Platonikern waren Ficino und Pico. Ficino (1433—99) vollendete 1483 die 1453 begonnene Gesamtübersetzung der Werke P.s. Cosmo di Medici, besonders interessiert für P., ermöglichte ihm, sein ganzes Leben dem Studium P.'s zu widmen, und so entstanden neben der großen Übersetzung die *Institutiones platonicae* (1456), eine Biographie P.'s und die *Theologia platonica* (1482); auch hat Ficino die Neuplatoniker Dionysius Areopagita und Plotin übersetzt. Pico (1463—1494) vereinigte in seinen zahlreichen Werken die mystisch-neuplatonischen Gedanken sämtlicher Schüler P.'s von Philo bis Ficino mit neu aus P. geschöpftem Material zu einem barocken System. Im *Heptaplus* versuchte er die Genesis Satz für Satz mit Hilfe der Philosophen und besonders P.'s zu erklären, in *De ente et uno* wagte er sich an das alte Problem, P. und Ar. zu vereinigen.

Von allen diesen Humanisten und akademischen Lehrern wurde nun eine Anzahl Oxforder Studenten beeinflußt, die nach Italien reisten; entzückt brachten sie „the new learning" über das Meer nach Hause.

Der erste war William Grey († 1478), später Bischof von Ely (1454); in Oxford gut vorbereitet fuhr er noch vor 1440 über Köln nach Italien, verweilte in Florenz und Padua und ließ sich in Ferrara nieder (bis 1449), um Guarino zu hören. Er kannte den Kardinal Bessarion, lernte viel Griechisch und sammelte mit großem Eifer Hss. Er betätigte

sein Interesse für P. durch eine neue lateinische Übersetzung des Timaios.[1]) Mit vielen Büchern nach England zurückgekehrt, stattete er die Bibliothek seines College, Balliol, reichlich damit aus (1474). Unter diesen Werken waren lateinische Übersetzungen der platonischen Dialoge Axiochus, Euthyphron und Phaidon; diese sind in zwei Sammelcodices erhalten und tragen noch heute den Vermerk: „ex dono Will. Gray".[2]) Unter Edward VI. verloren gegangen (D. N. B.), von Leland aber für Balliol College registriert, sind die mit großer Wahrscheinlichkeit auch von Grey stammenden Dialoge Crito, Republik, Apologie und die Briefe P.'s.[3])

Von Grey unterstützt studierte John Free († 1465), vom Balliol College Oxford, unter Guarino in Ferrara, und brachte es bald zu einer auch von den Italienern anerkannten Gelehrsamkeit; er las selbst in Ferrara, Florenz und Padua. Free ist ganz besonders beeinflußt von „the new learning" wie seine Briefe und Werke beweisen.[4])

John Gunthorpe († 1498), Robert Flemming († 1483), John Tiptoft, Earl of Worcester (1427? bis 1470), — alles Oxforder Graduierte — saßen in Ferrara zu Füßen Guarinos. Tiptoft hörte in Florenz Argyropulos.[5])

Als einziger Cambridger Student fuhr Richard Nix (1447?—1535), später Bischof von Norwich (1500 – 01), nach Italien. Von dort brachte er wohl das Exemplar von *Platonis politia latine versa* mit, das, um 1440 geschrieben, jetzt im Besitz der Cathedrale von Durham ist.[6])

Schon mehr am Ende des 15. Jahrhunderts steht William Tilley oder Sellinge[7]), ein Benediktiner und Oxforder

[1]) Mull I, S. 397; Maxwell Lyte, History of the Univers. of Oxford 1886, S. 383–84.

[2]) Coxe I, Balliol College, S. 38, S. 103.

[3]) Leland, Collectanea, Ausgabe von 1715, Bd. III, S. 63; eine Randnote besagt, daß viele von den Büchern dieses College von Grey stammten.

[4]) Einstein, S. 22, D. N. B.

[5]) Einstein, S. 25.

[6]) Rud, Catalogus S. 294.

[7]) Das D.N.B. kennt ihn nicht, dagegen Morley, Johnson, Seebohm.

Student, den wir 1464 in Italien finden, wo er Politian und Chalkondylas hörte. Unter seinen Büchern, die er eifrig sammelte, war ein vollständiges Exemplar von Ciceros platonischem Werke *De republica.*[1]) Er lehrte bereits Griechisch in der Schule des Klosters Christchurch in Canterbury, wo er 1472 Prior wurde. Zu seinen Schülern gehörte Linacre, mit dem zusammen er später nochmals nach Italien reiste.

Ein nachdrücklicher Versuch, die griechische Sprache — die wichtigste Vorbedingung für ein tieferes P.-Studium — in Oxford einzuführen, war die Berufung Cornelio Vitellis (bis 1486) durch Chaundler, bis 1475 Warden von New College.[2]) Vitellis Schüler waren wahrscheinlich Grocyn und Linacre.

William Grocyn (1446—1519) gelang es, den griechischen Unterricht in Oxford zu organisieren.[3]) Um 1480, noch zusammen mit Vitelli begann er über Griechisch zu lesen.[4]) Um sich weiter im Griechischen auszubilden, reiste er nach Italien (1488—91) und hörte Chalkondylas und Politian.[5]) Obwohl er hiermit in das Hauptquartier des Platonismus geriet, wandte er doch seine ganze Vorliebe Ar. zu. Seine Verachtung für P., die er offen zur Schau trug, ging so weit, daß sie die um so begeistertere Verteidigung P.'s durch seine Freunde, also Linacre, Colet, W. Lyly herausforderte.[6]) Immerhin mußte Grocyn P. kennen. Von den

---

[1]) Warton-Hazlitt, History of Engl. poetry III, S. 336.

[2]) Collect. O. H. S. II, S. 339ff. — Einstein, S. 33.

[3]) Wood hist. I, 245, 263, II, 358.

[4]) Collect. O. H. S. II, S. 342.

[5]) G. Lily, Virorum aliquot in Britannia — elogia (im App. von Pauli Lovii distinctiones — 1561) S. 91ff.

[6]) ib. S. 91: Sed et philosophiae studia secutus, divinum illud Platonis ingenium Aristotelem solum extollendo, ita neglexit, ut opponentibus interdum sese ad Platonicae doctrinae defensionem; amicis truculenta voce responderit, Platonem nihil aliud in tota disciplina, praeterquam Graecorum figmenta, et aniles fabulas rudibus philosophastris proponere. Ähnlich in einem Brief an Aldus, vgl. Collect. O. H. S. II, S. 351.

Werken P.'s selbst ist nichts in seinem Besitz bezeugt, dagegen hatte er eine ganze Anzahl von Büchern über P.; er besaß Ficinos Erklärungen zum Gastmahl und zum Timaios, zu letzterem auch den Kommentar Plutarchs auf griechisch und auch Proclus' Schrift; zur Republik die Erläuterungen des Proclus; einen Band *Platonis definitiones* und einen griechischen Plotin.[1])

Im größten Gegensatz zu dem Aristoteliker Grocyn steht sein Freund und Amtsgenosse Thomas Linacre (1460? bis 1524), er gehört schon zu den erklärten Anhängern P.s. Nachdem er schon in Canterbury den griechischen Unterricht Tilleys genossen hatte, studierte er in Oxford unter Grocyn und Vitelli. 1485 reiste er nach Italien, hörte Politian in Bologna und Chalkondylas in Florenz; dort blieb er ein Jahr, in Rom wurde er mit Ermolao Barbaro bekannt, der ihn eines Tages bei der Lektüre des Phaidon antraf. Ein italienischer Freund widmete ihm später in der Zueignung[2]) eines Buches die Worte: „Ourselves have known sound learning to abound in Florence, of which Marsilio Ficino — and Politian — in concurrence with Emanuel Chrysoloras, John Argiropylus — are and will be the witnesses to us and to all posterity . ."

1490 kehrte er nach Oxford zurück, wo er in Gemeinschaft mit Grocyn über Griechisch zu lesen begann. Zu seinen Schülern gehörten Männer wie Colet, der Begründer des St. Pauls-Gymnasiums, Erasmus, Thomas Morus, Thomas

---

[1]) Katalog der Bücher Grocyns von Linacre, ed. Collect. O. H. S. II, S. 319ff.

S. 320 Fichinus in convivium Platonis
Fichini compendium in Tymeum
S. 328 In primis Plotinus Grece
Item Proculi opus
Item Proculi in Timeum Platonis

für die anderen Bücher Coxe II, Corpus Christi College, S. 34.

[2]) Johnson, S. 242: Antonio Francino Varchiese im Dedikationsbrief seines lat. *Julii Pollucis onomasticon*, Florentiae 1520.

Eliot. Für Colet ist bezeugt, daß er in seiner Oxforder Studienzeit neben den vorgeschriebenen Autoren P. und Plotin privatim las[1]); dasselbe muß man auch für More annehmen.[2]) Sicher war es Linacre, der sie auf P. hingewiesen hatte; er übersetzte Platoniker, wie Proclus und Galen.

*

Soviel von Oxford. In der Schwesteruniversität Cambridge sind vor dem 16. Jahrhundert keine Spuren des „new learning" zu erwarten. Cambridge hatte keinen Herzog Humphrey, keine reiselustigen Scholaren — oder doch nur einen, keine Professoren, die Griechisch lehrten und für P. eintraten. Die Bibliotheken besaßen, wie Mullinger, der Historiograph von Cambridge, ausdrücklich bezeugt (I, S. 323), ausschießlich lateinische Werke; Chalc. ist in Cambridge im 13. Jahrhundert nicht bezeugt. Erst mit Erasmus setzt auch hier die neue platonische Richtung ein.

Zusammenfassung.

Die Vorbedingungen für ein P.-Studium sind geschaffen, neue lateinische Übersetzungen liegen vor, auch sonstige einschlägige Literatur ist vorhanden. Das Studium der griechischen Originale wird vorbereitet durch Einführung des griechischen Unterrichts in Oxford. Der vorgeschriebene Studiengang weist zwar noch keinen P. auf, hier herrschte noch Ar.; aber für private Studien wurde P. hinreichend empfohlen und auch gewählt.

---

[1]) Lupton, Life S. 43.

[2]) Rudhart, Thomas Morus, aus den Quellen bearbeitet, 1829, S. 16; Lupton, ed. Utopia, Einl. S. XX.

Kap. II.

John Colet.

1. Vorbemerkungen über den platonischen Einfluß überhaupt.

Wenn die Literatur des 15. Jahrhunderts in England noch gar keine Einwirkungen des freilich noch sehr vereinzelt betriebenen P.-Studiums verriet, so ist zu erwarten, daß auch bei dem steigenden Interesse für P. im 16. Jahrhundert sein Einfluß doch erst sehr allmählich in die eigentliche Literatur eindrang, und zunächst nur bei wissenschaftlichen Autoren und in gelehrten Werken zu finden ist. So sind Skelton, Stephen Hawes, Lindsay und sogar Bale und John Heywood, obwohl sie sämtlich akademische Bildung besaßen, noch frei von platonischem Einfluß. Erst nachdem der Platonismus von den Universitäten aus und durch eine umfangreiche gelehrte Literatur verbreitet war, erst seit der Mitte des 16. Jahrhunderts erscheint P.'s Philosophie auch bei den Dichtern. Doch ist der Platonismus dieser jüngeren Gruppe von Autoren im Verhältnis zu jenem älteren, rein wissenschaftlichen verflacht, auf modische Bizarrerien erpicht und weniger philosophisch.

Bei den älteren Platonikern, die beinahe sämtlich Theologen waren, machte sich der platonische Einfluß besonders auf religiösem Gebiete bemerkbar. Colet versuchte in Nachahmung Picos della Mirandola eine geradezu greifbare Vereinigung von christlicher Religion und platonischer Philosophie. Tiefer bei Erasmus drang P. in das religiöse Bewußtsein ein, und Thomas Morus, der im Gegensatz zu dem liberalen Colet ein strenger Katholik war, vollzog eine noch innigere Verbindung beider Philosophien in der Utopia.

Thomas Lupset, Philosophieprofessor in Oxford, ließ Christentum und platonische Philosophie nebeneinander bestehen, verwundert über die große Ähnlichkeit beider. Thomas Eliot war so sehr Philosoph, daß man über ihn sagen muß, daß christliche Vorstellungen in seine platonische Weltanschauung eindrangen, und nicht umgekehrt. Bei Thomas Starkey, dem Autor des berühmten *Dialogue* (1538) rief P., ähnlich wie bei Morus, eine große religiöse Toleranz hervor, und Ascham, der schon zu den jüngeren Platonikern überleitet, wünschte ein paralleles Studium von Bibel und P. Die Dichter der Elisabethzeit, wie Edwards, Whetstone, Gascoigne, Lyly, Greene, selbst Sidney, Autoren wie Gosson, Webbe usw., sind, sofern sie überhaupt religiöse Betrachtungen anstellen, ähnlicher Meinung; die Grenzen von Religion und Philosophie verwischen sich bei ihnen immer mehr.

Von anderen Fragen als der religiösen gab z. B. das Problem des Lebensglücks Gelegenheit P. heranzuziehen. Morus vertrat P.'s contemplatives Lebensideal, Starkey schlug sich mehr auf Ar.'s Seite; Ascham schwärmte vom Glücke des Philosophen, der beim Studium der Bibel und P.'s die Freuden des Gelehrten genießt, und sah sein Beispiel von seiner gelehrigen Schülerin Lady Jane Grey nachgeahmt. Das hatte dann später seinen Reflex in der schönen Literatur; so bei Lyly, in dessen *Euphues* (1578—80) sich der Held resigniert in die Einsamkeit von Silexedra zurückzieht seinen philosophischen Betrachtungen zu leben, in dessen *Campaspe* (1580) Alexander mit seiner philosophischen Umgebung ein Leben führt wie in P.'s Akademie, in dessen *Endymion* (1585) Cynthia ähnliche weltfremde, contemplative Neigungen hat. In den zahlreichen Nachahmungen des *Euphues* und in Sidneys *Arcadia* (1590) lebte dieses platonische Lebensideal weiter.

Die platonische Anschauung, daß der Philosoph die höchste Form des Lebens darstelle, beruht auf der Überzeugung, daß philosophisches Wissen und Weisheit zur Tugend und zur Anschauung der Ideen, d. h. einer überirdischen,

göttlichen Welt führe. Nach P. ist der Wissende notwendig gut, Tugend lehrbar, und wer nach Bildung strebt, kommt der Vollendung näher. Mit dieser platonischen Ethik des *νοῦς* hängt nun der ganze ungeheure Aufschwung der Wissenschaften zur Zeit des Humanismus, d. h. eben der Wiederaufnahme P.'s. zusammen. Der moralische Endzweck gab mit einem Male allen Studien, Universitäten, Lehrern und Lehrbüchern eine neue Bedeutung und erklärt zugleich die ungewöhnliche Lehrhaftigkeit der ganzen Literatur des 16. Jahrhunderts.

In England machte sich diese Bewegung zunächst bemerkbar in zahlreichen Gründungen von Colleges[1]), Stiftungen von Vorlesungen, Einführung ganz neuer Lehrfächer wie Griechisch und „Humanity", Berufung auswärtiger Lehrkräfte und Bücherankäufen. Dann entstand eine ganze Lehr- und Erziehungsliteratur; also Bücher wie die *Institutio principis* (1516) von Erasmus, Eliots *Governour* (1531) Aschams *Schoolmaster* (1568), Campions Schrift *De homine academico* (1570) und Mulcasters *Positions* (1581). In diesen pädagogischen Büchern spielt P. im einzelnen wiederum eine große Rolle. Ganze Enzyklopädien des Wissens wurden compiliert in den Spruchsammlungen, wie sie Erasmus, Eliot, Taverner usw. zusammenstellten. Aber auch in die schöne Literatur drang die platonische Lehrhaftigkeit allmählich ein. Das Drama, schon immer erzieherisch mit religiöser Tendenz, erhielt eine philosophische Richtung; schon der Autor des Moralspiels *The four elements* war sich bewußt, ein „philosophical work"[2]) zu schreiben. Dann bestiegen die Philosophen aber selbst die Bühne, Aristippus in *Damon and Pithias* (1564), Gnomaticus im *Glasse of Government* (1575), und dann P. bei Lyly. Der philosophische Dialog wurde gepflegt; neben ihm erstand der dialogische Erziehungsroman; nach spanischen und italienischen,

---

[1]) Vgl. Mull. I, II; Rashdall Bd. II; Clark, Colleges of Oxford 1890.
[2]) Dodsley I. S. 10.

stark von P. beeinflußten Vorbildern lieferte Lyly den ersten englischen Roman, dem sofort eine Fülle ähnlicher, gerade das Platonische[1]) nachahmender Werke folgt.

Von den einzelnen Disziplinen der platonischen Philosophie haben am meisten die Ideen und die damit verwandte Weltseele gewirkt. Bei Colet erscheint die Ideenlehre in Picos höchst barocker Stilisierung; bei Erasmus, Morus und Starkey schon ganz rein von allem allegorischen Beiwerk, nimmt sie bei Eliot die korrekte Gestalt an. Ascham scheint an ihr vorüberzugehen, während Mulcaster sie ablehnt. In andrer Form leben die Ideen bei den Dichtern fort, ganz besonders in Sidneys und Shakespeares Sonetten und Spensers Hymnen, aber auch bei Lyly. Die platonische Weltseele, die in den *Four elements* noch in der mittelalterlichen Allegorie auftritt, erhält bei More die reine Gestalt, ersteht dann in den Romanen neu in poetischer Verklärung, um bei den Sonettisten und ganz besonders bei Shakespeare eine Rolle zu spielen.

Auf politischem Gebiete feiert der platonische Communismus, bei Colet vorbereitet, in der Utopia eine glänzende Auferstehung, während die späteren Autoren von Starkey an zwar eifrig aus der Politeia lernen, aber gerade die Gemeinschaftlichkeit aller Dinge ablehnen. Der Königsphilosoph, wie ihn P. fordert, kehrt in allen Werken bis zu Lylys *Campaspe* hin wieder; einen ganzen Stand platonischer *Governours* nimmt Eliot an, während Ascham und Mulcaster ihre pädagogischen Einrichtungen vom politischen Standpunkt P.'s aus treffen.

P.'s psychologische Anschauungen werden vielfach übernommen; sogar Seelenwanderung und ἀνάμνησις klingen an; die Dreiteilung und das Federkleid der Seele, die göttliche Herkunft der Vernunft, ihre Fähigkeit in die intelligible Welt zu schauen usw., das alles kehrt wieder von Colet an bis zu Lyly und weiter.

[1]) Vgl. Vorrede zu Greenes ***Euphues his censure to Philautus*** **1587, Huth libr. VI, S. 152.**

Die Liebe oder der Eros, nach P. (Gastmahl) ein Streben nach Ewigkeit sowohl im körperlichen, wie besonders im geistigen Sinne, wird eins der wichtigsten Motive der platonischen Literatur. Bei Colet und Starkey angedeutet, artet diese platonische Liebe später in eine zum Teil recht abgeschmackte Verachtung des Weibes und eine schwärmerische Männerfreundschaft aus, besonders unter dem Einflusse von Castigliones *Cortegiano* (englisch 1561). Schon der *Governour* enthält ein langes, die Quelle stark erweiterndes Kapitel über die Freundschaft; dann folgt eine ganze Anzahl von Dramen, die dieses Thema behandeln, von Edwards *Damon and Pithias* an, über Lylys *Endymion* hinweg bis zu Marlowes *Edward II.* (1591) reicht die Vorliebe für diesen platonischen Vorwurf. Der Roman bemächtigt sich des Stoffes, im *Euphues* und in der *Arkadia* und anderen Büchern handelt es sich der Hauptsache nach um Freundespaare; eine Novellensammlung von Tilney ist *Flowers of friendshippe* (1568) betitelt. Die Lyrik behandelt das Thema; so in *Tottels miscellany* (1557) Grimald, später dann neben anderen besonders Shakespeare und Barnfield. Parallel dem Lobe der Freundschaft geht bei allen Autoren, die es verkünden, eine platonisierende Geringschätzung des Weibes.

Die platonische Ästhetik liegt den älteren Denkern fern; eigentlich erst Sidney hat das richtige Verständnis über die Einheit von Gut und Schön, wie sie P. lehrt. Neben ihm stehen dann wiederum Spenser und Shakespeare, etwas ferner Lyly.

Ein rein äußerlicher Einfluß P.'s liegt vor in dem Überhandnehmen der dialogischen Literatur. More bedient sich, außer in den historischen Schriften, fast ausschließlich der Gesprächsform. Sir Thomas Smith ahmt bewußt P.'s Art nach, und Eliot nennt eins seiner Werke ausdrücklich *A dialogue Platonike.* Starkey ist geschickt in der Nachahmung der maieutischen Methode, in der Ascham im *Toxophilus* geradezu Meister ist. Die eigentliche Literatur nimmt auch dialogische Form an, die Gattung der Rahmenerzählung

und der Novellensammlung beruht zum großen Teil auf P.'s vorbildlichen großen Gesprächen. Selbst in der Wahl des Titels läßt sich hie und da P.'s Einfluß aufspüren.

2. John Colet.

Der erste englische Humanist nun, von dem uns Vorlesungen und Schriften mit starkem platonischem Einschlag nicht nur bezeugt sondern auch erhalten sind, ist John Colet (1467?—1519), seit 1510 der berühmte Londoner Gymnasialdirektor. Hier kann man endlich an Originaläußerungen beobachten, wie P. erfaßt wurde.

Colet war schon in der Oxforder Studentenzeit (1483 bis 93) unter Grocyn und Linacre mit Hilfe von Ficinos Übersetzungen in P. und Plotin eingedrungen[1]); er brach 1493 nach dem Festlande auf, wo er in Paris und Orleans Freunde und Schüler Ficinos und Picos kennen lernte.[2]) In Italien war er wahrscheinlich Schüler Ficinos.[3]) Erasmus[4]) bezeugt für seine italienische Zeit die Lektüre des Dionysius Areopagita und der Kirchenväter, so unter andern des Neuplatonikers Origenes. Daneben muß ein Studium der Werke Ficinos, Picos[5]), auch Philos und vor allem P.'s[6]) selber gegangen sein. Wir dürfen daher eine platonisch-mystische Auffassung bei ihm erwarten, die denn auch in allen seinen wissenschaftlichen Äußerungen hervortritt. 1495 nach England zurückgekehrt, las er 1496—1504 in Oxford über das neue Testament, mit besonderer Bevorzugung der Paulinischen Briefe.

Von diesen Vorlesungen sind die über den Römerbrief (1496) und den ersten Korintherbrief (1498) überliefert (ed.

---

[1]) Lupton, Life, S. 39, S. 43.

[2]) Lupton, ed. Two treatises on the hierarchies of Dionysius by J. Colet, 1869, S. XVI—XVIII.

[3]) Lupton, Life S. 50—55.

[4]) Daselbst, S. 57.

[5]) Daselbst, S. 79.

[6]) Lupton, ed. An exposition of St. Pauls first epistle to the Corinthians by J. Colet, 1874 S. XXXff.

Lupton 1873—1874); trotz aller Bemühungen konnte ich auf dem Festlande nur die letzteren erlangen; sie genügen indes, um zusammen mit Luptons Angaben zu beobachten, wie sehr Colets akademische Tätigkeit im Zeichen P.'s stand. Neben den Vorlesungen ging in Oxford ein erneutes gründliches Studium des Dionysius einher, das die Entstehung zweier vollständig von Dionysius abhängiger Abhandlungen[1]) zur Folge hatte und nicht ohne Einfluß auf die Vorlesungen war.

Seit 1504 wirkte Colet als Dean of St. Pauls in London und setzte dort in seinen Predigten gewissermaßen die Oxforder Vorlesungen fort.[2]) Seine Predigten waren stets sehr besucht, Thomas Morus und Erasmus gehörten zu seinen Zuhörern. Bei seinen Amtsgenossen fand er freilich wegen seiner modernen Anschauungen häufig Widerspruch; nicht selten war er so weit, sein Amt aufzugeben, ja aufgeben zu müssen.[3]) 1509 gründete er das St. Paulsgymnasium, unter Assistenz von Erasmus[4]); sein erster griechischer Lehrer war Will. Lyly, der berühmte Graecist.

Wenn man in Colets Produktion einmal Werke findet mit rein aristotelischem Charakter, dann solche, die bei einem wirren Durcheinander der verschiedensten Einflüsse P. und die Platoniker heranziehen, und drittens solche, die eine strenge Conzentration auf P. und die Platoniker verraten, und dabei die parallele größere Entwicklung des platonischen Humanismus aus der aristotelischen Scholastik im Auge behält,[5]) darf man wohl annehmen, daß sich in Colet eine Wandlung des Aristotelikers zum Platoniker vollzog[6]) und die Werke mit ihren verschiedenen philosophischen Standpunkten in entsprechender Weise zeitlich aufeinander folgten.

[1]) Ed. Lupton 1869.

[2]) Lupton, L, S. 170.

[3]) Lupton, L, S. 203.

[4]) Froude, S. 91.

[5]) Vgl. etwa Fritz Schultze, Gesch. d. Philosophie d. Renaiss. Bd. 1.

[6]) Lupton, Einleitung zu den Episteln an Radulphus S. XXV: . . . it need cause us no surprise to find Colet, Platonist as in the main he was, starting with Aristotelian terms, at the beginning of his task.

Beinahe rein aristotelisch ist Colets kleiner Traktat *On Christs mystical body, the church*[1]); er mag noch in der Zeit vor der italienischen Reise entstanden sein[2]); Ar.'s *De generatione et corruptione* ist die Hauptquelle, Stoff und Form, Entelechie sind daraus geschöpfte Begriffe.

In einer zweiten Periode, etwa 1495, nach der Rückkehr aus Italien, sind die *Epistolae ad Radulphum*[1]) entstanden. In diesen vier Briefen wandelt Colet ganz die Pfade Picos, indem er wie jener im *Heptaplus* versucht, die Genesis (Vers 1—14) mit Hilfe eines höchst komplizierten philosophisch-mystischen Apparats zu erklären.

In der ersten Epistel (über Kap. I, Vers 1—5) werden nicht weniger als sechs Autoritäten angezogen: Origenes, Hieronymus, Philo, Aristoteles, Augustin, Dionysius Areopagita. Wenigstens eine indirekte Spur P.'s läßt sich nachweisen: Colet führt an, daß „Philo hebreus" aus dem Satze „deum universa simul creasse sua aeternitate" (S. 167), gefolgert habe, die Welt sei ewig. Diese Annahme Philos geht zurück auf den Timaios, wo die Theorie von der erschaffenen und doch ewigen Welt aufgestellt wird.

Die zweite Epistel (über Vers 6—8) enthält mehrere indirekte und mindestens eine direkte Beeinflussung durch P.

Auf die Ideenlehre, oder den Gegensatz von Sinnen- und Ideenwelt wird angespielt, wenn Colet betont, daß Moses dem ungebildeten Volke nicht über die „divinas res" (S. 170), sondern nur über „quae sentiuntur", nicht von den höchsten geistigen Dingen, sondern nur von den faßlichsten und sichtbaren gepredigt habe. Freilich kann Colet ähnliche, im Grunde natürlich auf P. beruhende Bemerkungen in Chrysostomus oder de Lyra benutzt haben (Lupton, L., S. 249).

Zur Erklärung von Colets Interpretation von Vers 6—7,

---

[1]) ed. Lupton 1876.

[2]) Lupton sagt nichts Näheres über die Entstehungszeit Einl. S. XXIX, scheint ihn aber in die unmittelbare Nähe hinter die Rad.-Briefe, und diese sehr früh in die zweite Oxforder Zeit zu setzen, L., S. 246—50.

die aus Pico della Mirandola geschöpft ist, muß etwas weiter ausgeholt werden.

P. gibt im Timaios folgende Theorie des Weltgebäudes. Der Demiurg schuf die Welt nach einem ewigen Vorbilde, nach der unvergänglichen und ungewordenen Welt der Ideen. Außer dieser Welt schuf Gott die Planeten, oder gewordenen Götter (Göttersöhne), deren jeder, wie auch die vorher erschaffene Welt, eine Seele hat. Der Mensch, die Tiere und Pflanzen sind das Werk der gewordenen Götter, nur die Seele verleiht Gott, wenigstens zum Teil. Zwischen Ideen- und Erscheinungswelt besteht das Verhältnis der vollkommenen Entsprechung. Dieses Weltgebäude P.'s wurde von seinen Nachfolgern je nach ihrer religiösen Überzeugung umgestaltet. Philo[1]), der Jude, verquickte sie mit alttestamentlichen Vorstellungen; die neuplatonische Schule[2]), von Plotinus bis Proclus, stellte eine Verbindung zwischen der intelligiblen und sensiblen Welt durch eine unendliche Zahl von Emanationen Gottes her, die in einer Stufenfolge von Gott bis zum letzten Erdengeschöpf führt. Dionysius, der sogenannte Areopagit, blieb bei der Trennung der beiden Welten; bei ihm wandelten sich die Ideen zu Engeln, die er in drei Hierarchien zu je drei Stufen, im ganzen also in neun Klassen von Engeln einteilte; Gott steht an ihrer Spitze. Dieser Engelwelt entspricht auf Erden die kirchliche, deren Spitze Jesus ist; neun Grade sind ihm untergeordnet. Bei Pico della Mirandola[3]) nimmt P.'s System folgende Form an: das All zerfällt in drei Welten; die oberste ist die göttliche Welt mit neun Ordnungen von Engeln, die Gott als die „prima unitas" umgeben, dabei aber unbeweglich und intelligibel sind. Dieser höchsten Welt entspricht — in platonischer Weise — eine geringere, die himmlische; auch sie ist ewig, bewegt sich aber. In neun Sphären eingeteilt, umschließt sie eine zehnte, fest-

[1]) Lupton, Einl. zu den Rad.-Briefen S. XXVff.

[2]) Rigg, Einl. zu Life of Picus earl of Mir. transl. by Thomas More, 1890, Tudor library.

[3]) Vgl. Dreydorff.

stehende. Die dritte, sublunarische Welt ist wiederum ein Abbild der zweiten und enthält neun Formen korruptibler Wesen, unter denen der Mensch einen Mikrokosmus für sich darstellt.

Dieses System, in dem sich Plato, Plotin, Dionysius und christliche Vorstellungen mischen, meint Colet, wenn er (S. 10) ausdrücklich auf die Einteilung des Universums „as is done by the Platonist Mirandola“ [1]) hinweist. Freilich zitiert er nicht sklavisch [2]); aus Picos drei Welten sind bei ihm vier geworden; die oberste Stufe ist geteilt in eine göttliche und eine andere der Engel. Verbunden sind die vier Regionen nicht durch die platonische Entsprechung von Vorbild und Abbild, sondern durch „a kind of interconnection and community of condition“ (510), die sich für die drei unteren Kreise in einem „Teilhaben am Stoff“ kundgibt. Gott allein ist reine Form. Auf diese Weise wird auch noch aristotelisches Gut eingemischt.

Immerhin ist in diesem Konglomerat von Systemen P. unverkennbar der Ausgangspunkt.

Zur Erklärung von Vers 8 [3]) benutzt Colet nachweisbar

---

[1]) (S. 10): Let me first however divide the whole universe, as is done by the Platonist Mirandola in his Hexameron, into four worlds.

The first of these is God himself, the World of worlds; and this I call the divine world. The second is the angelic, consisting of the bright choir of angels. The third is the heavenly, composed of the everlasting orbs. The fourth and last is this world inhabited by men; the whole region contained beneath the orbit of the Moon, which may be termed the earthly world.

These four worlds, like the four elements, are linked together by a kind of interconnexion and community of condition; as plainly appears, when they are thus set down:

The Divine world —	Immoveable —	Eternal.
The Angelic world —	Eternal —	Moveable.
The Heavenly world —	Sensible —	Eternal.
The Earthly world —	Sensible —	Corruptible.

[2]) Auch den Titel gibt er ungenau an, statt *Heptaplus Hexameron.*

[3]) Genesis I, Vers 8 . . . Und es wurde Abend und wurde Morgen, der zweite Tag.

den Timaios; er behandelt die Stelle mit besonderer Sorgfalt und bereitet weitschweifig auf seine Ansicht vor, auf die er, als etwas ganz Neues, sehr stolz zu sein scheint. „Suffer me, though we be old bottles, to pour in some new wine“ (S. 12). Er scheint zu fürchten, für Radulphus zu modern zu werden, der wahrscheinlich ein älterer, nicht gereister Theologe war.

„Pray hear[1]), what this second day is. It is in fact, according to my view, eternal *time*[2]) which comes second in order after absolute eternity. For as eternity is all time united, so eternal time is eternity resolved. And as eternity, called by Moses *the first day,* is the measure of the divine work, summarily embraced by him in the beginning of his account, so eternal time, called the *second day,* is the measure of that work affecting[3]) the heavens [? celestial], touched upon in the second part of his account. This latter is the *day* of the firmament, as eternity is the *day* of the epitome of the work, or creation of God. On which account, after speaking of the creation of the firmament, Moses adds a second measurement to his second work, as he had before added the first measurement to the first work; that he may employ the proper measure adapted to it.

---

[1]) Die kursiv gedruckten Wörter sind von Lupton als biblische gekennzeichnet.

[2]) Nach Luptons Übersetzung S. 12; lat. Text (S. 142): Nempe, ut mihi videtur, eternum tempus; quod est ab ipsa eternitate ordine secundum. Ut enim eternitas est omne tempus counitum, ita quoque tempus eternum est eternitas explicata. Atque ut divini operis, quod Moyses summatim complexus. est primo sermone, eternitas mensura est, quem *diem unum* vocavit; ita celestis operis, quod secundo sermone attingit, mensura eternum tempus est; quem *diem secundum* vocat: qui dies est firmamenti, sicut eternitas dies summarii opificii vel creacionis dei. Quare Moyses quum firmamentum factum esse dixerat, ut ei suam accommodatam mensuram adhiberet, ut antea primum primo, ita secundum secundo adjunxit. Deus et angelica natura eternitate mensurantur. A celo tempus incipit. Ut igitur eternis eternitas, ita temporariis tempus.

[3]) Mensura operis celestis = measure of the work celestial; Luptons Fassung erscheint unnötig gespreizt.

God and the angelic nature are measured by eternity, time takes its beginning with the heaven. And so eternity applies to the eternal, as time to the temporal.“

Der Sinn ist offenbar folgender: Gott ist ewig, sein Maß ist die Ewigkeit; das Firmament, die Himmelskörper, Gottes Schöpfung haben zum Maße die Zeit; Zeit ist das Abbild der Ewigkeit, genau wie die Schöpfung ein Abbild des Schöpfers ist; „just as eternity befits the intelligible world, so does eternal time the sensible“ (S. 13) [1]). Die intelligible Welt ist in der Ewigkeit, die sensible in der Zeit, und wie die sensible das Abbild der intelligiblen Welt ist, so ist die Zeit das Abbild der Ewigkeit.

So lehrt P. im Timaios, wo der Demiurg nach dem Muster der Ewigkeit, die das Maß für die Welt der Ideen und seiner selbst ist, für die geschaffene Welt die Zeit, und zwar wiederum ewige Zeit schafft; dort heißt es folgendermaßen [2]):

„Als nun der Vater, der es erzeugte, in dem Weltganzen, indem er es in Bewegung und vom Leben durchdrungen sah, ein Abbild der ewigen Götter erblickte, ergötzte es ihn, und erfreut sann er darauf, seinem Urbilde es noch ähnlicher zu gestalten. Gleichwie dasselbe nur eben ein unvergänglich Lebendes ist, versuchte er, auch dieses Weltganze soviel wie möglich zu einem solchen zu vollenden. Da nun die Natur dieses Lebenden aber eine unvergängliche ist, diese Eigenschaft jedoch dem Erzeugtem vollkommen zu verleihen unmöglich war: so sann er darauf, ein bewegliches Bild der Unvergänglichkeit zu gestalten, und machte dabei zugleich den Himmel ordnend, dasjenige, dem wir den Namen der Zeit beigelegt haben, zu einem in Zahlen fortschreitenden unvergänglichen Bilde der in dem Einen verharrenden Unendlichkeit.“

[1]) S. 173 quemadmodum intelligibili mundo convenit eternitas, ita sensibili eternum tempus.

[2]) S. 154 der H. Müller'schen Übersetzung.

Die inhaltliche Übereinstimmung scheint ganz offenbar zu sein.

Lupton (S. 12) möchte das Ganze auf Boëthius, *De consolatione philosophiae* zurückführen. Nun beruft sich Boëthius an der betreffenden Stelle (Prose VI), wo annähernd dasselbe ausgesprochen wird, ausdrücklich und mehrfach auf P., so daß auch Lupton einen mittelbaren Einfluß zugestehen müßte.

Ich möchte aus folgenden Gründen aber unmittelbaren Einfluß des Timaios annehmen.

Erstens ist der Zusammenhang, in dem die Zeit- und Ewigkeitslehre vorgetragen wird, bei P. ganz derselbe wie bei Colet. Beide haben soeben beschrieben, wie Gott die Welt erschaffen habe; darauf folgt bei beiden die Schöpfung der Zeit als Abbild der Ewigkeit. Colet nennt die Zeit „day of the firmament"; P. sagt: „Die Zeit entstand mit dem Himmel." Boëthius geht von der Ewigkeit Gottes aus — von der Weltschöpfung ist nicht die Rede —, die Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit in sich schließt, während alles Geschaffene sich immer in einer der drei Zeiten bewege.

Zweitens hätte es nicht der vorbereitenden Worte von neuem Wein usw. bedurft, wenn Colet den alten Boëthius im Sinne gehabt hätte; das ganze Mittelalter und die Scholastiker kannten ihn, er war notwendig auch Radulphus bekannt, und seine Weisheit hätte Colet nie und nimmer in Gegensatz bringen können zu dem abgestandenen Schulwissen, das er bei seinem Freunde im geheimen zu fürchten scheint.

Der neue Wein, der das alte scholastische Faß möglicherweise zum Bersten bringt, ist P.s Lehre, direkt aus dem Timaios geschöpft.

Der dritte und vierte Brief enthalten viel scholastischen Kram, so gut wie nichts Platonisches. Höchstens in Nr. III, wo über die Elemente gesprochen wird, ist eine Entlehnung möglich. Die einzelnen Elemente, in der Reihe Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther ansteigend, im Werte verschieden, bringen Geschöpfe hervor, die wiederum im gleichen

Verhältnis der Degeneration stehen. Dieselbe Degeneration vom Manne über die Frau zu den Vögeln und Vierfüßern nimmt P. im Timaios an.[1])

Die vierte Epistel ergibt nichts.

Zusammenfassung.

Unter den verschiedenartigen Einflüssen, die in den Episteln an Radulphus zusammenströmen, tritt der P.'s und der Platoniker schon deutlich hervor; Colet teilt P.'s Anschauung von den Ideen, indem er göttliche und irdische Dinge scheidet; sein Bild vom Universum geht auf P. zurück, und er benutzt den Timaios.

*

In einer dritten Periode scheint Colets Entwicklung zum Platoniker abgeschlossen zu sein. Aus dieser Zeit stammen die Vorlesungen über den ersten Korintherbrief (1498). In diesen kommen nur noch Platoniker wie Dionysius, Ficino und Pico zu Worte.[2]) Erasmus, der 1497 nach Oxford kam, bemerkte[3]) über Colet und seine Vorlesungen: „Coletum cum audio, Platonem ipsum mihi videor audire." Die Beschränkung auf die Paulinischen Briefe hat auch ihren Grund in Colets Platonismus.[4]) Das Studium P.'s und der Neuplatoniker, also des Plotin, Dionysius, Ficino und Pico, mußte ihn mit besonderer Vorliebe für die Episteln Pauli erfüllen, in denen ja viel P. Verwandtes enthalten ist. „In reading, for example, the Epistle to the Hebrews, besides the mentions of 'ministering spirits', which would be so significant to him after Dionysius, he would hear familiar tones

[1]) Lupton gibt diese Quelle S. 17.

[2]) Lupton, Life, S. 59. S. 79; Seebohm, S. 11.

[3]) Epistolae Erasmi 1521 (in Basel bei Froben), S. 254 Brief an Rob. Fisher; Johnson, S. 159; Demaus, Life of Tyndale 1871, S. 26; Froude, S. 37.

[4]) Lupton, Einleitung zu den Korinthervorlesungen S. XXX ff. und Life, S. 79.

in such expressions as 'the example and pattern of heavenly things . . . the holy places made with hands, which are the figures of the true . . . through faith we understand that the worlds were made by the word of God, so that things which are seen were not made of things which do appear'. He would seem, in all this, to find again the ideas of his master Plato." [1])

Colets neuartige, d. h. platonische Betrachtungsweise des neuen Testaments erregte ungeheures Interesse vonseiten der Studenten, sein Hörsaal war stets überlaufen[2]); andrerseits schüttelten die älteren an das Hergebrachte gewöhnten Theologen[3]) bedenklich die Köpfe.

Über die Vorlesungen zum Römerbrief (1496) kann ich nur angeben, daß P. und Plotin unter Nennung des Namens zitiert werden[4]); besonders übernimmt Colet communistische Anschauungen aus der Republik[5]), die dann auf More gewirkt haben mögen. Auch aus Ficinos *Theologia platonica* wird ausführlich zitiert.[6])

Um so eingehender sollen die Vorlesungen zum ersten Korintherbrief behandelt werden.

Zitate aus P. finden sich nicht,[7]) der Name wird sehr selten erwähnt. Der Einfluß der platonischen Philosophie offenbart sich in einer innigen Durchdringung religiöser und platonischer Anschauungen. Zitate aus Ficino und weitläufige Entlehnungen aus Pico kommen vor; in den meisten Fällen ließ sich feststellen, ob direkte oder indirekte Einwirkung vorlag.

*

---

[1]) Lupton, Einleitung zu den Korinthervorlesungen S. XXXI.

[2]) Lupton, Life, S. 60; Demaus, Life of Tyndale, S. 26–27.

[3]) Froude, S. 45; Seebohm, S. 11ff.

[4]) Lupton, Life, S. 43, S. 52.

[5]) Lupton, Life, S. 74—75.

[6]) Lupton, Life, S. 57.

[7]) wenn man nicht den wörtlichen Anklang an Phaidon cap. 33 als solches rechnen will, „prisonhouse of flesh" (S.17) für menschlichen Körper.

P.'s Ideenlehre, oder die Lehre von den zwei Welten stellt das Hauptkontingent der verschiedensten Beeinflussungen.

a) Indirekter Einfluß P.'s

Die Erklärung von Kap. III, 1—3[1]) beruht wahrscheinlich, wie die ähnliche im zweiten Rad.-Brief, auf Chrysostomus oder de Lyra, besonders da Colet auch auf Moses anspielt: ein schwacher Körper kann nur leichte Kost, etwa Milch vertragen, ebenso kann ein schwacher Geist nur Einfaches verstehn; aber eine starke Seele ist den erhabensten Wahrheiten gewachsen. Den schweren Speisen gleichen die Wahrheiten der intelligiblen Welt[2]); sie müssen, um geringeren Geistern verständlich zu werden, sensibel gemacht werden. Daher sprach Moses zu den Juden, Jesus zu den Jüngern und Paulus zu den Korinthern, so wie diese es eben verstehen konnten, sensibel, nicht intelligibel. Der Zusammenhang mit P. ist klar.

Aus Ficino *Theol. plat.* II.[3]) geschöpft ist folgende Stelle: „The Platonists hold that, although perfect objects in nature, and the causes we term natural agents, appear to us of themselves alone to act upon, and transmute, and form after their own likeness, external matter; yet in truth they are not the primary cause of the changes that take place, but rather instruments of a divine skill and working, to which they obey and are subservient."

Auf P.'s Prinzip der Ideen beruht auch das Weltgebäude, das Colet, direkt aus Pico schöpfend, wie in den Episteln an Rad., in Kap. 12 errichtet. Ohne seine Quelle zu nennen, wie früher, vermeidet er die Ungenauigkeit, in

---

[1]) So konnte ich, Brüder, zu euch nicht reden, wie zu geistlichen, sondern wie zu Menschen von Fleisch, zu unmündigen in Christus. Milch gab ich euch zu trinken nicht feste Speise. Ihr vermochtet es noch nicht, ach ihr vermögt es auch jetzt noch nicht.

[2]) Sublimiora vero et difficiliora perspectu in intelligibilibus duro et difficili coetu papulo comparantur (S. 181).

[3]) Lupton, ed. Kor.-Vorlesungen S. 140.

die er damals verfallen war, gibt dem Ganzen aber einen wesentlich christlicheren Charakter.

Das ganze All ist ihm „a Christian universe". Die oberste Stufe nimmt darin die „spiritual world" mit Gott und neun Ordnungen Engeln.[1]) Diese Region trägt nochmals besonders den Namen der christlichen Welt (S. 126). Dann kommt die himmlische Sphäre, dann die sublunarische, immer mit neun Unterabteilungen und einem Führer, genau wie bei Pico (vgl. Dreydorff). Colets Zutat ist wiederum eine vierte Welt; aber, anders wie früher, läßt er diese jetzt aus neun Stufen von Menschen bestehn, an deren Spitze Jesus steht. Jesus ist zugleich Abbild, Erscheinungsform Gottes, und selbst wiederum Idee, nämlich Idee des Menschen. Colet gebraucht sogar den Ausdruck[2]) idea. Dieser Zug ist Pico ganz fremd, in seinem System hat Jesus keinen Platz.[3]) Dionysius kann dazu beigetragen haben, in dessen irdischer Welt der Kirche Jesus herrscht und in Gott seine Entsprechung in der göttlichen Welt hat. Neu bleibt, freilich aus P. herbeigeholt, die Anwendung der Ideenlehre auf Jesus: Jesus als Idee des Menschen. — Der Mensch selbst ist eine Welt für sich, ein Mikrokosmos (S. 133); das geht über Pico auf den Timaios zurück[4]); und zwar sind die geistigen Kräfte ein Abbild der Engelwelt, die edlen Teile des Körpers ein Abbild der himmlischen, und die untergeordneten erinnern an die Erde. Diese Dreiteilung hängt mit P.'s psychologischen Vorstellungen zusammen.

---

[1]) Die Namen der einzelnen Engelklassen sind aus Dionysius geschöpft, ohne daß die Einteilung in Hierarchien mitgemacht wäre.

[2]) Ordinator ipse rerum omnium (= Gott) voluit homo esse, et capud (?) et centrum et idea et firmamentum et primum et perfectio et Deus hominum (S. 253).

[3]) Vgl. Dreydorff.

[4]) Wie Lupton, ed. Kor.-Vorlesungen S. 133 hervorhebt.

b) Direkter Einfluß P.'s α) äußerer.

P. vergleicht (Rep. ζ', 1—2) die Menschen mit in einer unterirdischen Höhle Gefangenen, die, selbst völlig im Dunkeln, auf einer hellen Wand die Schatten der oben sich bewegenden Menschen usw. sehen, aber nie zur Anschauung der Dinge selbst kommen.

Darauf spielt Colet bei der Erklärung von I. Korinther I, 26 – 27[1]) an; die Großen dieser Welt gehören darum nicht zu den Berufenen des Herrn, weil ihre Seelen auf Dinge[2]) gerichtet sind, die nicht wirklich sind und der göttlichen Form entbehren, also auf irdischen Besitz usw. Eine solche Seele verliert die Fähigkeit,[3]) Blicke in die überirdische Welt zu tun. Die Menschen aber, die so verblendet sind, beklagt Colet aufs tiefste und vergleicht sie Leuten, die unter der Erde in Dunkelheit und Unwissen, fern von der Region des Lichts und des Lebens zurückgehalten werden.[4])

β) innere Einflüsse.

Die eigenartige Stellung, die Colet Jesus in seinem System der Welt anweist, bewies bereits die tiefe innere Beeinflussung auf religiösem Gebiete.

Damit ist aber die Ideenlehre noch nicht erledigt. Jesus ist also die Erscheinungsform Gottes, andererseits entspricht dem Gott Vater der obersten Sphäre auf Erden „Deus verbum" (S. 127). Das sollen aber nicht zwei verschiedene Abbilder derselben Idee sein, sondern Jesus wird als das menschgewordene Wort Gottes hingestellt: „verbum mirificum

---

[1]) Sehet an, lieben Brüder, euren Beruf; nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle sind berufen usw. usw.

[2]) nämlich auf: rationes et dispositiones longe contrarias divinae formationi S. 174.

[3]) divinarum rerum rationes et imagines excipere referreque non potest S. 174.

[4]) Nec liberi vagantur supra in luce et calore, sed tenebrescoso frigore et maliciosa ignorantia deorsum in inferiori loco longe a regione claritatis et vitae detenentur. S. 175.

humanatum, ratio Dei in homine, Jesus Christus“ (S. 203), „sapientia tandem quasi humanata, in persona humana“ (S. 23).

Nur ein überzeugter Platoniker konnte zu folgender Vorstellung vom Heilandsberufe Jesu kommen, die wiederum mit der Ideenlehre zusammenhängt.

Nach P. hat Gott dem Menschen einen Teil Vernunft in die Seele eingepflanzt; diese göttliche Vernunft (*τὸ λογιστικόν*) vermittelt die Glückseligkeit durch die Anschauung der ewigen Ideen, denen sie verwandt ist.

Diese Rolle des *λογιστικόν* spielt bei Colet Jesus; daß der Heiland die Erlösung und Glückseligkeit bringt, dazu braucht es keinen P., aber die neue Art, wie er es tut, schöpft Colet aus P. Jesus ist „ratio Dei in homine“ (S. 203), und zwar in der Seele, als „the true and good eternal principle itself“ (S. 63, lat. S. 204). Gott hat ihn gesandt, damit der Mensch erkennen könne „the likeness of heavenly things and the pattern of things above the heaven, even the truth of God himself“ (S. 132).

Jesus ist gekommen, die Menschen zur Anschauung der überirdischen Welt zu führen! So erhält das Evangelium vom Messias eine platonische, rein rationelle Erklärung. Jesus erscheint als ein Symbol, eine Personifikation des platonischen *λογιστικόν*.

Die italienischen Platoniker usw. haben diesen Zug nicht[1]); er scheint, wie jener von Jesus als Idee des Menschen, Colets neuer, d. h. aus P. direkt geschöpfter Gedanke zu sein.

An einer Stelle[2]), wo auch die Lehre von der Seelenwanderung anklingt, wendet Colet die Ideenlehre an, um den Unterschied zwischen menschlichem Wissen und göttlicher

---

[1]) Vgl. für Pico, Dreydorff; für Ficino, Stein, Bd. 3, S. 157ff.

[2]) S. 19: a man must needs be wholly moved by the Spirit of God, and born again, and made anew after a spiritual form that, being wholly spiritual, he may spiritually discern, search out, gather, and receive, *the spiritual things of God;* — receive them, I say, not by his own spirit,

Weisheit auseinanderzusetzen. Gott allein „knoweth the things of God", Gott allein hat die Weisheit der Ideen. Das Wissen von der Welt aber, worauf sich so viele etwas zu Gute tun, ist ohne Wert. Nur wer nach dem Wissen von den Ideen, den „spiritual things of God", strebt, dadurch wie neugeboren wird und einem edleren Vorbilde nachgeahmt scheint, nur der ist weise und zugleich mächtig. Wer von Gottes Geist erfüllt ist, der erlebt eine solche Wiedergeburt und schaut die Ideen.

Das ist ganz platonisch gedacht; nach P.[1]) vermag der Philosoph mit Hilfe seiner göttlichen Seele die Ideen zu schauen, und wird dadurch weise und mächtig. Colet übersetzt dies etwas ins Christliche, nennt die Ideen „spiritual things", ihre Erkenntnis bewirkt dasselbe wie die der platonischen Ideen.

*

Nachdem so den zahlreichen Spuren der platonischen Ideenlehre nachgegangen worden ist, soll noch darauf hingewiesen werden, daß bei der eben betrachteten Frage nach dem wahren Wissen, das weise und mächtig machen soll, wie auch bei der Entlehnung von der platonischen Höhle, P.'s Ethik des *νοῦς* hineinspielt. Tugend ist lehrbar (Protagoras, Laches, auch Republik). Wer wirkliches Wissen hat, nicht nur Einzelkenntnisse von Dingen der Erscheinungswelt, weiß, was recht und gut ist, und niemand kann — nach P. — etwas wider sein besseres Einsehen tun. Ebenso muß der Unwissende das Unrichtige, d. h. das Schlechte, tun und lasterhaft sein.

Aus P. entlehnt ist der Gedanke vom geringen Werte des Weibes (Timaios, Gastmahl). Im dritten Rad.-Brief angedeutet, findet sich diese Vorstellung hier darin ausge-

---

but by the Spirit of God, who alone *knoweth the things of God. They only that are endued with this Spirit know the things of God: they only have right and title, to be called wise, and further than that, powerful.*

[1]) Vgl. Republik, Phaidros, Gastmahl usw.

drückt, daß in den höheren Welten „all things are masculeS; in the lower feminine; in the lowest most feminine of all“ (S. 131). Dazu passen dann auch Colets Anschauungen von Liebe und Ehe. Mit einer deutlichen Beziehung auf Symposion, Kap. 27ff., wo von geistiger und körperlicher Liebe und Zeugung die Rede ist, bemerkt Colet: „Both before marriage and after, Christian men and Christian women alike ought to strive with all their might after angelic chastity, after a spiritual and masculine fertility, not so much of body as of spirit; that they may bring forth what is spiritual and unseen, rather than what is sensible“ (S. 95).

Daß Colet P.'s erotische Vorstellungen bekannt waren, beweist auch folgende Stelle, die eine direkte Benutzung des Symposions verrät, aus einem kleinen Traktat „A ryght fruitful monicion“ [1]), die hier angefügt werden soll: „Have lyttell or none affection and love to these erthely and temporall thinges. . . . And remembre, as a man loveth, so he is: for the lover is in the thyng loved more properly than in hymselfe. Wherefore, if a man love erthely thynges, he may be called an erthely man. And if he love principally hevenly thynges or God, he may be called an hevenly or a godly man“ (S. 309).

Das ist wiederum aus dem Symposion [2]), Kap. 25—29, geschöpft, wo sowohl von der höheren Liebe nach den geistigen Dingen im Streben nach Weisheit und den Ideen, als von dem Sich-im-Andern-Sehn die Rede ist. Obwohl die religiös-christliche Nutzanwendung nicht zu verkennen ist, läßt die deutliche Parallele zum Gastmahl eine direkte Benutzung vermuten.

Zusammenfassung.

Colet kannte die Werke P.'s und der Platoniker; er war der erste Engländer zur Zeit der Renaissance, der nach-

[1]) Abgedruckt in Lupton, Life, S. 305.

[2]) Lupton weist S. 255 auf P. als Quelle hin.

weislich platonische Philosophie in Schriften und Universitätsvorlesungen verbreitete. Seine theologischen Anschauungen sind aufs tiefste von P. beeinflußt und zwar besonders durch Die Lehre von den Ideen. Aus den von mir benutzten Werken läßt sich die Benutzung mindestens des Timaios, der Republik und des Symposions nachweisen.

3. The interlude of the four elements.

Einen gewissen Platonismus, der vielleicht von Colet ausgegangen ist, weist das erwähnte akademische Moralspiel auf, das, etwa 1512 geschrieben, 1519 gedruckt wurde und *Interlude of the four elements*[1]) betitelt ist.

Wie in Medwalls ähnlicher Moralität *Nature* (zwischen 1493—1500 entstanden) Aristoteles allein „the philosopher electe“[2]) war, so herrscht auch hier noch das scholastische Element vor; auch hier ist die mittelalterliche Allegorie der Weltseele, Natura, deren Stammbaum über Lydgate und Alanus ab Insulis hinaufreicht und freilich in P. wurzelt, die Hauptfigur. Aber, wenn sich auch kein direkter Einfluß bemerkbar macht, mutet doch folgendes als echt platonisch an.

Der Prolog erzählt, daß das Stück dazu beitragen soll, denen „that ignorant be“ (S. 9) zu Wissen zu verhelfen. Wer nach Erkenntnis strebt

> . . . at the last shall come to
> The knowledge of God and His high majesty,
> And so to learn to do *his duty*, and also
> To deserve of His goodnes partner to be. (S. 9).

Wissen führt zur Erkenntnis Gottes, zur rechten Pflichterfüllung und läßt an Gottes Güte teilhaben; das erinnert an den platonischen Satz vom Wissen als Führer zu den Ideen und von der Lehrbarkeit der Tugend (Protagoras, Laches).

---

[1]) Ed. Dodsley, Bd. 1.

[2]) Brandl, Quellen des weltl. Dramas, S. 76.

Daher hat auch der Mensch vermöge seiner vernünftigen Seele einen natürlichen Trieb zum Wissen [1]), der ihn vom Tiere unterscheidet; die schwerste und letzte Versuchung droht dem Menschen durch „Ignorance", die Feindin aller „whoreson 'losophers" (S. 40), eine Figur, die weder bei Medwall noch bei Lydgate oder in den *Echecs amoureux* vorkommt.

Dieses Betonen der moralischen Bedeutung des Wissens ist echt platonisch, auch Colet hatte so gelehrt.

Von ihm scheint auch das System von zwei Welten beeinflußt, das verkündigt wird:

> The great world behold, lo, divided wondersly
> Into two regions, whereof one I call
> The ethereal region with the heavens high
> Containing the planets, stars, and spheres all:
> The lower region, called the elemental
> Containing these four elements below etc. (S. 11)

Colets oberste zwei Regionen sind in eine vereinigt; eine irdische begreift die sublunarische und menschliche Welt in sich. Diese beiden stehen im platonischen Verhältnis der Entsprechung (S. 11).

Diese beiden Punkte, Bedeutung des Wissen und die zwei Welten, beweisen einen gewissen, anscheinend indirekten platonischen Einfluß.

---

[1]) S. 12 Brute beasts have memory and their wits five,
But thou hast a soul intellective;
So, by reason of thine understanding,
Thou hast dominion of other beasts all,
And naturally thou shouldst desire cunning
To know strange effects and causes natural; etc.

S. 15 For the more that thou desirest to know anything,
Therein thou seemest the more a man to be.
For that man that desireth no manner cunning
All that while no better than a beast is he.

Kap. III.

Erasmus.

Nächst Colet war es Desiderius Erasmus Roterodamus (1467—1536), der P. in England einführte. Zwar wissen wir nichts Näheres über seine Vorlesungen in Cambridge; aber seine Bücher, die auch in England sehr beliebt waren, sind durch und durch erfüllt vom „new learning". Aus ihnen kann man einen gewissen Rückschluß auch auf seine Vorlesungen ziehen, besonders aber auf seinen persönlichen Einfluß im Verkehr. Da er mit allen führenden Gelehrten Englands bekannt, zum Teil sogar eng befreundet war, muß dieser persönliche Einfluß sehr hoch eingeschätzt werden.

Schon bevor Erasmus 1497 nach Oxford kam, hatte er P.[1]) studiert, und zwar in lateinischer Übersetzung; denn um Griechisch zu lernen, reiste er nach Oxford und hörte Grocyn und Linacre. Sehr wichtig für seine philosophische Entwicklung ist es, daß er Colets Vorlesungen besuchte, deren platonische Richtung ihm auffiel.[2]) Auch mit Thomas Morus scheint er schon um diese Zeit bekannt geworden zu sein.[3]) Der Einfluß Colets auf Erasmus machte sich zum ersten Male bemerkbar, als er 1499 in Orleans zur Vorbereitung

[1]) In einem Briefe von 1490 (Leydener Ausgabe von 1703—1706, Bd. 3, S. 2E) kommt folgende Stelle vor: „Et quemadmodum apud Platonem Glauco vituperata justitia Socratem ad justitiae defensionem provocat usw." Diese Anspielung auf Rep. β', 1 setzt deutlich eigene Lektüre der Republik voraus.

[2]) Froude, S. 37.

[3]) Außer Froude, S. 37 etwa noch Johnson, S. 159.

auf das Studium des neuen Testaments sich mit P. beschäftigte.[1]) In der Durchdringung von Theologie und Platonismus, die er zunächst von Colet lernte, ging er später weit über seinen Lehrer hinaus.

1501 und 1502 finden wir ihn wieder in England, in gemeinschaftlicher Arbeit mit Grocyn.[2]) Jetzt hat er P. schon im Original gelesen, wie er in den *Adagia* (1501) ausdrücklich bemerkt.[3])

1505 und 1506 ist er dann mit griechischen Vorlesungen in Cambridge bezeugt.[4]) Mit diesem Jahre begann der Einzug des „new learning" auch in Cambridge, vorher hatte nur William Latimer vorübergehend Griechisch gelehrt.[5])

Zunächst blieb er nicht sehr lange dort, war aber 1511 wieder als griechischer Professor in Cambridge. Im gleichen Jahre hatte Bischof Fisher St. Johns College[6]) gegründet, in dem griechischer Unterricht statutarisch vorgesehen war. Erasmus vermißte hier freilich seine Oxforder Freunde Grocyn und Colet. Mit More verband ihn eine enge Freundschaft; er besuchte ihn häufig in seinem Hause in Chelsea, das er gern mit P.'s Akademie verglich. Gemeinsam vertieften sie sich in Gespräche über theologische und philosophische Fragen, aus denen dann das *Encomium Moriae* hervorgegangen ist. Morus empfing hier tiefe Eindrücke, mancher platonische Zug der Utopia mag hier von Erasmus beeinflußt, konzipiert worden sein.

1514 verließ Erasmus England für immer.[7])

*

Von den Werken des Erasmus kommen für England besonders in Betracht die *Adagia* (1501), das *Enchiridion*

[1]) Froude, S. 59, 63.
[2]) ib. S. 78.
[3]) Leydener Ausgabe Bd. II, S. 405.
[4]) Froude, S. 82.
[5]) Morley, E. W. VII, S. 28.
[6]) Morley, E. W. VII, S. 299.
[7]) Froude, S. 161.

militis Christiani (1509), das Lupset[1]) und Starkey[2]) empfehlen das *Novum instrumentum* (1516), das *Encomium Moriae* (1516) und die *Institutio principis Christiani* (1516), welche Eliot besonders lobt[3]); ich zitiere nach der großen Leydener Ausgabe von 1703—1706.

1. Adagia.

In dem Dedikationsbrief an den Grafen von Montjoie nennt Erasmus P. als den ersten unter seinen Gewährsmännern, und zwar mit dem Ausdrucke der höchsten Verehrung[4]); er benutzt ihn in griechischer Sprache[5]) und zitiert aus der Republik, den Gesetzen, Gastmahl, Phaidon, Phaidros, Laches, Protagoras, Cratylo, Charmides, Euthydemos, Gorgias, nicht selten auch auf griechisch. — Die *Adagia* waren in England sehr beliebt. John Dorne verkaufte in Oxford in einem Jahre 9 Exemplare[6]); die englischen Schriftsteller benutzten sie häufig, z. B. auch John Lyly.[7])

2. Enchiridion militis Christiani.[8])

In dieser rein erbaulichen und erziehlichen Zwecken gewidmeten Schrift setzt Erasmus Colets Bestrebungen fort, christliche Lehre und platonische Weisheit zu vereinigen, besonders in der Anschauung von den verschiedenen Welten; dagegen schöpft er die platonische Seelentheorie direkt aus Timaios, Phaidon und Phaidros.

---

[1]) Exhortation to yonge men 1529, S. C 1.

[2]) Starkey, Dialogue, ed. Cowper E. E. T. S. 1878, S. 211.

[3]) Eliot, Gov., ed. Croft, I, S. 95.

[4]) Jam primum quid habet orbis Platonis, vel oratione facundius vel philosophia divinius? At in dialogos suos, bone Deus! quantis de rebus, tamen crebris adagiis — interspersit —.

[5]) Adagia, Bd. II, S. 405.

[6]) Collect. O. H. S. I, S. 71.

[7]) Engl. Studien XXXVI, S. 385 ff., W. Bang und H. de Vocht, Klassiker und Humanisten als Quellen älterer Dramatiker; auch Bonds Anmerkungen.

[8]) Bd. V, S. 4.

a) Zitate.

S. 16 B: „Atqui verum est illud apud Platonem adagium: Quae pulcra sunt, eadem esse difficilia“ aus Rep. ς′, 11. Zitaten nahe kommen folgende Stellen: S. 39 B: „Proinde Plato graviter, profecto, ut pleraque, in Politia sua negat, eum virtutem constanter tueri posse, qui de turpi atque honesto, nullis certis opinionibus mentem imbuerit“ aus Rep. α′, 20. — S. 48 A: „Addam et illud ex Platonis sententia, neminem esse magistratu dignum qui libenter gerit magistratum“ aus Rep. ς′, 9—10.

b) Indirekter Einfluß.

P.s Lehre von den verschiedenen Welten bringt Erasmus hier stark von Colet beeinflußt: „Duos igitur quosdam mundos imaginemur, alterum intelligibilem tantum, alterum visibilem. Intelligibilem, quem et Angelicum licebit appellare, in quo Deus cum beatis mentibus: Visibilem, coelestes sphaeras, et quod in his includitur. Tum hominem veluti tertium quendam mundum utriusque particpem“ etc. (S. 27 E). Auch die Entsprechung von „divina mens, sol, spiritus“ usw. verrät denselben Einfluß. In späteren Werken findet sich dagegen die reine Ideenlehre P.'s

c) Direkter Einfluß.

Als ein Mittel gegen die böse Lust empfiehlt Erasmus (Kap. IX, S. 58 B) die Verbindung der sinnlichen Leidenschaft mit der reinen Liebe, wie P. sie lehrt. „Compone inter se duas illas Veneres, et duos Cupidines Platonicos, hoc est honestum amorem et foedum, sanctam voluptatem et turpem“ usw.

Zu den Waffen eines christlichen Ritters gegen Anfechtungen gehören nächst dem Gebet und der heiligen Literatur einige Dichter und von den Philosophen die Platoniker, „quod cum plerisque sententiis, tum ipso dicendi charactere, quam proxime ad Propheticam Evangelicam figu-

ram accedunt" (S. 7 F). Unter den „Hauptregeln des wahren Christentums" (Kap. VIII, S. 29B) wiederholt Erasmus diese Anschauung: die Werke der platonischen Philosophen glichen am meisten der hl. Schrift, und es ginge ihnen wie den Silenen des Alcibiades; unter einem oft abschreckenden Äußeren verbergen sie ein köstliches Innere (Gastmahl, Kap. 32).

Diese Parallele von Christentum und platonischer Philosophie wird weiter fortgeführt in den Kapiteln über die Seele und über die Affekte. Nachdem über den „äußeren und inneren" Menschen ungefähr im Sinne P.'s, aber auch mit bibl. Beziehungen gehandelt worden ist (Kap. IV), wird auf einmal auf den Timaios als Quelle hingewiesen: „Quae omnia Plato divinitus intelligens scripsit in Timaeo" (S. 13 E); und nun wird die platonische Seelentheorie nach dem Timaios mitgeteilt, wie die „gewordenen Götter" die zwei sterblichen Seelenteile, und Gott selber den unsterblichen Teil im Körper des Menschen eingepflanzt hätten; wie der sterbliche Teil die Ursache aller Begierden sei. In der Beherrschung dieser Triebe — das habe P. auch schon gewußt! — hätte die Glückseligkeit bestanden, und die Belohnung dafür wäre nie ausgeblieben. Der unsterbliche Teil der Seele habe im Gehirn gewohnt, wie ein König auf dem Schlosse, dem Himmel am nächsten. Der göttlichen Vernunft tief untergeordnet habe der Mut (vis irascibilis, *τὸ θυμοειδές*) in der Brust gesessen, im Leib der zweite der sterblichen Seelenteile, die sinnliche Begierde. König Vernunft herrsche aber sicher über den ganzen Menschen. Soweit reicht die zum Teil fast wörtliche, bis in Einzelheiten genaue Anführung aus dem Timaios. Die weitere Erörterung (Kap. V) über das Verhältnis der drei Seelenteile untereinander kommt zu dem Schluß, daß der König Vernunft zwar unterdrückt, aber nie selbst verführt werden könne; P.s Satz aus dem Phaidon (S. 14F) von der Philosophie als der Sehnsucht nach dem Tode[1]) müsse gelten,

[1]) Phaidon, Kap. 9ff.; ähnlich *Enchiridion*, S. 28 C.

denn der Tod sei nichts anderes als der endgültige Sieg der göttlichen Seele über die Triebe und den Körper. Zu Lebzeiten des Leibes gebe es häufig Kämpfe zwischen den Teilen der Seele, und daher sei der sokratische Vergleich der Seele mit einem Wagenlenker, dessen Gefährt von einem sanften und einem wilden Pferde gezogen werde,[1]) bedeutungsvoll und wohl gewählt. So reiht Erasmus an Timaios und Phaidon den Phaidros. Er schließt dann mit der Nutzanwendung auf das Christentum: das Ziel jedes Christen müßte es sein, nach der Vernunft zu leben (S. 16B) und die Begierden zu beherrschen, wie es die Heiden schon längst getan hätten (S. 16D). — Die Betonung der Vernunft, als des wichtigsten Bestandteiles der Seele, noch stärker als bei Colet entwickelt, ist außerordentlich platonisch und bereitet auf die Vernunftreligion der Utopier vor.

3. Novum instrumentum.[2])

Hier kann es sich natürlich nur um einen allgemeinen Einfluß handeln, der im Platonismus der ganzen Zeit begründet ist und sich nicht in der Übersetzung selbst, sondern in der Absicht des Übersetzers kundgibt.

Einer der Hauptgrundsätze platonischer Philosophie ist, daß Wissen zur Tugend, Weisheit zur Glückseligkeit, d. h. zum Schauen der Ideen führt. Dieser Gedanke rief, wie schon angedeutet, zur Zeit der Neuaufnahme des Platonismus ein intensives Streben nach Bildung hervor, das sich in einem allgemeinen Aufschwung aller Wissenschaften dokumentierte. Auch in die Theologie kam ein neuer Zug, der z. B. in Colets wissenschaftlicher, d. h. philosophischer Exegese des neuen Testaments zu Tage trat. Und dieselbe allgemeine Bewegung, von der Colets Vorlesungen getragen wurden, die den griechischen Unterricht einführte und eine neue Wissenschaft anstelle der Scholastik setzte, brachte auch einen neuen wissenschaftlich verläßlichen lat. Text des

[1]) Phaidros, Kap. 25.
[2]) Bd. VI.

Neuen Testaments hervor. 1516 erschien Erasmus' lange vorbereitetes *Novum instrumentum*. Schon seine *Adagia* und dann die Sammlungen der *Apophthegmata* usw. trugen der platonischen Sucht nach Verbreitung von Wissen Rechnung. Dasselbe will auch das *Novum instrumentum*, wie er es in der Vorrede „Paraclesis i. e. adhortatio ad Christianae philosophiae Studium" formuliert. Da heißt es z. B.: „Optarim, ut omnes mulierculae legant Evangelium, legant Paulinas Epistolas . . . Primus certe gradus est, utcunque cognoscere."

Alle Menschen, Männer und Frauen, sollen die heilige Schrift studieren; denn ehe sie gute Christen werden können, müssen sie wissen, was Christus ist, was es heißt ein Christ zu sein. „Platonicus non est, qui Platonis libros non legerit, et Theologus est, non modo Christianus, qui Christi litteras non legerit?"

Was wissen denn die sogenannten Theologen vom Christentum aus ihren scholastischen Disputationen über lächerliche Hirngespinste? Niemand hat die christliche Philosophie besser gelehrt als Christus; freilich gibt es in den Werken einiger Heiden manches, was mit Christi eigener Lehre übereinstimmt. Außer den Stoikern und Peripatetikern lehrt besonders P. vieles, das zu Christus stimmt[1]): „Injuriam non esse pensandam injuria, multis modis apud Platonem docet Socrates: item cum immortalis sit anima, non esse deplorandos, qui cum fiducia bene actae vitae hinc demigrant in vitam feliciorem: praeterea animam omnibus modis abducendam ab affectibus corporis, et ad ea traducendam, quae vere sunt, cum non videantur."

[1]) Ähnlich heißt es in der „Epistola de philosophia evangelica", die auch dem Nov. instr. vorausgeschickt wird: Animas superstites esse corporibus, proque meritis actae vitae vel praemiis, vel poenis affici, praeter alios docuit Socrates Platonicus. Idem docet non esse virum justum, qui malit desinere esse justus, quam sustineat haberi injustus. Docet animum abducendum ab amore rerum visibilium, ad studium earum, quae vere semperque sunt. Docet mortem non esse metuendam, sed optandam potius ei, qui bene vixerit etc. Haec an non congrunnt cum illis Evangelicis dogmatibus?

Aber Christus hat noch unendlich viel besser gelehrt als jene, und doch wird er nicht studiert. „Primum autem est scire, quid docuerit.“ Und warum lernt man ihn nur aus trüben und unreinen Quellen kennen? Warum schöpft man nicht aus dem unverfälschten und lauteren Borne des neuen Testaments? „Sive quid discere cupimus, cur alius auctor magis placet quam ipse Christus? Sive vivendi formam requirimus, cur aliud nobis prius est exemplum, quam archetypus ille Christus?“ Wenn es die Form des Lebens zu bestimmen gilt, sollen wir uns nach dem idealen Vorbild, Christus, nach der Idee des Menschen richten; und, um Jesum kennen zu lernen, müssen wir ihn bei sich selbst, im Neuen Testament, aufsuchen.

Hier haben wir wiederum den Einfluß Colets, nach dessen Corinthervorlesung, die auch schon im *Enchiridion* gewirkt hatte, Jesus „idea hominum“ ist. Zu dieser auf P. beruhenden Vorstellung kommt nun bei Erasmus die wiederum sehr platonische Lehre von der Kraft des Wissens. Nur wer das rechte Wissen von Christus hat, kann ein rechter Christ werden. Die neue Übersetzung soll ein besseres Wissen von Jesus verbreiten, als es bisher gab, und so bessere Christen erziehen helfen.

So war P. im letzten Grunde die Ursache zu Erasmus's *Novum instrumentum*, einem Werke, das das allergrößte Aufsehen hervorrief und sehr verschieden beurteilt wurde. Colet[1]) und Morus[2]) waren ganz damit einverstanden. Um so stärker lehnten aber die konservativen, gegen die neue Richtung gesinnten Theologen, in Oxford und Cambridge dieses ketzerische Buch ab.

4. Encomium Moriae.[3])

Das Lob der Narrheit hat genau genommen zwei Autoren, Erasmus und Thomas Morus; denn wenn auch

[1]) Lupton, Life, S. 221.

[2]) Froude, S. 135, Mores Brief an die Universität Oxford; Mull. I, S. 5[5]

[3]) Bd. IV, S. 405.

Erasmus das Buch schrieb, so waren es doch gemeinsame Gedanken, erörtert in gemeinsamen Gesprächen in Mores Hause, die 1516 darin niedergelegt wurden. P. muß in diesen Unterhaltungen eine große Rolle gespielt haben, denn er ist Erasmus' hauptsächlichste Autorität im *Encomium Moriae*; natürlich erscheinen in dem parodistischen und selbst oft reichlich närrischen Buche alle Sätze auf den Kopf gestellt und sollen gewöhnlich gerade das Gegenteil von dem beweisen, was P. meint. Aber, wenn das *Encomium Moriae* eine Satire auf die Kirche und die bestehende Theologie[1]) ist, die alles niederreißt und nichts bestehen läßt, dann ist der einzige positive Gedanke darin, nämlich ein reines geistiges Christentum hinter dem formellen Prunk und den ablenkenden Äußerlichkeiten zu suchen, auf P.'s Lehre von den Ideen begründet.

a) Zitate.

Von annähernd korrekten Zitaten begegnet man dem Satze vom Königsphilosophen (S. 423 B), dann etwa noch einer Stelle aus dem Phaidros, Kap. 23: „Primum igitur existimate, Platonem tale quiddam jam tum somniasse, cum „amantium furorem omnium felicissimum esse scriberet" (S. 502 D).

b) Äußere Einflüsse.

Ein Kennzeichen der maieutischen Methode des Sokrates ist, daß die Schlußfolgerung, *εἰσαγωγή*, gewöhnlich von dem Fragesteller, nicht von ihm selbst gezogen wird. Die dialogische Kunst ist nun, möglichst passende Antworten, die den Schluß erleichtern, aus dem andern Sprecher herauszulocken. Darauf spielt Erasmus an, wenn er zum Beweise des Satzes: „Die Narrheit ist wertvoller als die Weisheit" erst eine bequeme Antwort verlangt, ehe er die Autorität, mit der er seine Behauptung stützen will, einen Vers aus dem Prediger Salomo Kap. 44, angeben will: „Ecclesiasticus ille — cuius mehercle verba non prius proferam, quam *εἰσαγωγήν*

[1]) Froude, S. 124.

meam commoda responsione adjuveritis, ut faciunt apud Platonem hi qui cum Socrate disputant" (S. 491 A). Richtig behält er sein Zitat für sich, bis die gewünschte Antwort erfolgt.

Der Vergleich[1]) des Socrates mit einem Silen ist aus Gastmahl Kap. 32 geschöpft; aus dem folgenden Kapitel (33) stammt das Sprichwort des Alcibiades: „im Wein ist Wahrheit" (S. 437 E), und auf Kap. 22 ff. geht die Lehre von den zwei Arten der Liebe zurück, der sinnlichen zum Weibe, der reinen zum Freunde (S. 439 B). Aus dem Phaidros (Kap. 59) kommt der Mythus von Teuth, dem weisen Vogel, der die Menschen die ersten Anfänge der Wissenschaft gelehrt habe, was Erasmus natürlich sehr bedauert (S. 433 C).

Einige allgemeine spöttische Bemerkungen über den platonischen Staat (S. 426 B) und die Ideen (S. 430 B), und einige persönliche Ausfälle gegen Sokrates (S. 423 A) und P. (S. 496 – 97) brauchen nicht weiter hervorgehoben zu werden.

c) Innere Einflüsse.

Das ganze Lob der Narrheit geht darauf hinaus zu beweisen, daß die sogenannte Weisheit, wie sie die Philosophen lehren, nicht hält, was sie verspricht, und die Narrheit die wirkliche Weisheit und die wahre Philosophie ist. Zu diesem Zwecke werden die Sätze der alten Philosophen und auch P.'s absichtlich umgekehrt; in witziger Weise wird aus ihnen immer das Gegenteil von dem gefolgert, was P. wollte.

Die platonische Seelenlehre, der er sich im *Enchiridion m. Ch.* mit vollem Ernste angeschlossen hatte, erscheint hier wieder, nur völlig auf den Kopf gestellt! Erasmus beweist aus der ungleichen Verteilung von Vernunft und Trieben, daß Juppiter die Leidenschaften habe herrschen lassen wollen. „Praeterea rationem in angustum capitis

[1]) S. 428 A: Principio constat res omneis humanas velut Alcibiadis Silenos binos habere facies nimium inter se dissimiles.

angulum relegavit, reliquum omne corpus perturbationibus reliquit. Deinde duos quasi tyrannos violentissimos uni opposuit: iram, quae praecordiorum arcem obtinet, atque adeo ipsum vitae fontem cor, et concupiscentiam, quae ad imam usque pubem latissime imperium occupat" (S. 417 C—418 B).

Nach P. (Timaios) steht es nicht recht fest, ob das Weib zu den vernünftigen oder unvernünftigen Geschöpfen gehört. Das benutzt Erasmus: sollte der Mann einmal zu sehr von der ihm verliehenen Vernunft geplagt werden, dann ist das Weib dazu da, um ihm zu helfen; denn sie ist eine gute Närrin, was P. damit andeutet „quod Plato dubitare videtur, utro in genere ponat mulierem, rationalium animantium, an brutorum . ." (S. 418 C).

P. setzt an Stelle der sinnlichen Liebe zum Weibe, die Freundschaft, die, eine höhere Art der Liebe, von demselben Gotte, wie jene, dem Eros hervorgerufen wird (Gastmahl Kap. 22ff.). Auf diesen Gedanken spielt Erasmus an, wenn er behauptet, daß die Freundschaft, die von manchen und besonders von den angeblichen Weisen höher als die Liebe geschätzt wird, gerade von der Moria sehr begünstigt werde. Denn Cupido, der gewiß nicht vernünftig sei, müsse der Vater der Freundschaft sein, wie er der der Liebe ist. (S. 419 E—420 E).

P. hält nach seinem berühmten Satze (Rep. ε', 18) die Philosophen für die geeignetsten Männer zum Königsberuf. Das weist Erasmus hier mit einem komischen Entsetzen zurück; er hofft, daß nach dem, was er von den Philosophen gesagt hat, P.'s Satz aufhört gepriesen zu werden (S. 423 B).

P. spricht im Phaidros (Kap. 22ff.) von gewissen Arten der Raserei, die auf göttlichem Einflusse beruhen und daher nicht schlechthin verwerflich seien, wie die *μανία μαντική*, der Seherwahnsinn, die *μανία ποιητική*, die Dichterbegeisterung und die *μανία ἐρωτική*, die Raserei der Liebe. Diese Phaidrosstelle dient Erasmus als Hauptargument für die Behauptung, daß der Wahnsinn das größte Glück der

Menschen sei[1]): nur ist das, was er unter Wahnsinn meint, sehr verschieden von der platonischen *μανία*. Der Wahnsinnige ist ihm das Gegenteil eines Vernünftigen, der anstatt sein Leben mit den sogenannten Wissenschaften zu vertrauern, sich angenehmen Täuschungen und zauberischen Irrtümern frei von Sorgen hingibt (S. 440). Die platonische *μανία* geht gerade über die Vernunft hinaus und verursacht ein intensives Schauen der Ideen, Erasmus' Wahnsinn aber steigt noch unter den gewöhnlichen Zustand der Menschen hinunter, er ist eine absichtliche Selbsttäuschung, ein gewolltes Verharren im Reiche des Scheins.

Zur Unterstützung seiner Behauptung weist Erasmus — und damit nähern wir uns dem Hauptproblem der Ideenlehre — auf die empirische Skeptik der Akademiker hin; anstatt des sokratischen Mißtrauens gegen die Erscheinungswelt folgert er aber in sehr unplatonischer Weise gerade die Bejahung eines sorglosen Lebens in der Sinnenwelt.

„Sed falli, inquiunt, miserum est; imo non falli, miserrimum" (S. 450 C). Es sei viel schlimmer zu glauben, man habe die Wahrheit „in rebus ipsis", als in der Überzeugung, daß alle Erscheinung nur Trug ist, sorglos in der Welt des Scheins zu leben. Darum seien auch die Akademiker, die ja auch die Dinge nicht als wirklich ansahen, der Wahrheit noch am nächsten gekommen.

Daran schließen sich die wichtigsten Entlehnungen aus P., die der platonischen Höhle (Rep. ζ', 1—2) und der Ideenlehre, an. Zunächst in Verbindung mit der Theorie vom Wahnsinn in parodischer Weise angewandt: wenn schon alles Glück im Irrtum, Täuschung und Wahnsinn beruht, welcher Unterschied ist dann „inter eos, qui in specu illo Platonico variarum rerum umbras ac simulacra demirantur, modo nihil desiderent, neque minus sibi placeant? et sapientem illum, qui specum egressus veras

[1]) S. 439 B: Neque Plato, Poetarum, vatum et amantium furorem inter praecipua vitae bona collocasset etc.

res adspicit?“ (S.451 D). Und wenn es einen Unterschied gibt, so fiele er zu Gunsten des Thoren aus, denn erstens kostet sein Glück nichts, nur ein bischen Selbsttäuschung; und zweitens hat er die Annehmlichkeit in großer Gesellschaft zu sein. (S. 451 D—452 A). Wir haben es also wiederum mit einer absichtlichen Verdrehung zu tun: der Auserwählte, der die Ideen schaut, wird noch unter die Bedauernswerten, die nur die Dinge sehen, gestellt!

An einer späteren Stelle (S. 500), kommt aber dieselbe Anspielung ernst gemeint vor. Wie der Wahnsinn überhaupt das Glück der Menschen ist, so gibt es für die Frommen unter ihnen eine Art religiösen Wahnsinns. Derartige Fromme sind sehr selten, und es geht ihnen ganz wie dem Mann bei P., der aus der Höhle hinausdurfte und die Ideen sah.[1]) Wie jener wissen sie, daß die andern Schattenbilder für Wahrheit halten, und bemitleiden sie, während die Verblendeten in ihrer Unwissenheit nur Spott für sie haben. Diese wahrhaft Frommen verachten alles, was mit der körperlichen Erscheinung der Dinge zu tun hat, und denken immer an das zu Grunde liegende Geistige; so ist ihnen die Liebe zum Vater nichts anderes als die Verehrung für den Mann, „in quo luceat imago summae illius mentis, quam unam summum bonum vocant“ (S. 502 B). Ebenso halten sie es mit ihren religiösen Pflichten; beim Fasten legen sie nicht so viel Wert auf die Einhaltung der Speiseverbote, als auf die Reinigung von den bösen Trieben; beim Abendmahle fragen sie weniger nach den äußeren Zeremonien, denn obwohl nicht ganz zu verachten, seien diese doch verderblich, „nisi id quod est spiritale accesserit, nempe hoc quod signis illis visibilibus repraesentatur“ (S. 502 C). Das heißt also: es wird an der Hand P.s, der das Bild der Höhle und die Theorie von den aller Erscheinung zu Grunde

[1]) S. 500 D: Itaque solet iis usu venire, quod juxta Platonicum figmentum, opinor, accidere iis, qui in specu vincti rerum umbras mirantur, et fugitivo illi, qui reversus in antrum, veras res vidisse se praedicat, illos longe falli, qui praeter miseras umbras nihil aliud esse credant.

liegenden Ideen gibt, hingewiesen auf etwas Geistiges und Unsichtbares, das hinter der Form liegt und erst den Wert alles Äußeren ausmacht; zu einer Zeit, wo der kirchliche Ritus zu einem umständlichen und unverstandenen Zeremonienprunk herabgesunken war[1]), wird das sichtbare Genießen des Sakraments als eine „Vorstellung" bezeichnet, die an sich ohne Bedeutung ist und erst durch einen unsichtbaren Inhalt Sinn erhält. Ein ähnlicher Gedanke war schon in der Vorrede zum *Novum instrumentum* ausgesprochen, wenn vom „archetypus Christus" die Rede war.

Diese innige Durchdringung christlicher und platonischer Anschauungen spricht sich auch an einer Stelle aus, wo die den Platonikern und Christen gemeinsame Anschauung von der im Körper gefangen gehaltenen Seele hervorgehoben wird. „... Christianis convenit cum Platonicis, animum immersum illigatumque esse corporeis vinculis" (S. 500 B).[2]) Nach P. sei daher alle Philosophie nur „meditatio mortis".[3]) Das christliche Streben nach der himmlischen Seligkeit sei aber ganz dasselbe. Denn beide, die Sehnsucht nach der Seligkeit im Himmel und die Philosophie, beruhten auf demselben Wahne, derselben Narrheit, nämlich die Seele vom Körper zu befreien.

5. Institutio principis Christiani (1516).[4])

Dieses pädagogische Buch, das in seiner lehrhaften Tendenz für seine Zeit, wie für Erasmus bezeichnend ist, wird später von Eliot im *Governour* nachgeahmt und zur Lektüre empfohlen.

a) Zitate.

Der Satz vom Königsphilosophen (S. 566 A) und das Sprichwort von der Schwierigkeit des Schönen (S. 580 C), die beide schon im *Enchiridion* vorkamen, kehren wieder;

[1]) Froude, S. 129.
[2]) Phaidon, Kap. 33.
[3]) Phaidon, Kap. 9ff.
[4]) Bd. IV, S. 561.

das letztere, diesmal ohne Namensnennung P.'s auf den Herrscher angewendet, gerade wie in Rep. ϛ′, 11. „Cum, juxta Platonem, duplex sit poenae genus" etc. (S. 598 F) ist aus den Gesetzen (Buch ϑ′, 17) zitiert.

b) Äußere Entlehnungen: α) direkte.

P. nennt in der Republik den Stand, der die Soldaten und Beamten stellt, Wächter (*φύλακες*, *νομοφύλακες*), Erasmus übernimmt diese Bezeichnung: „Plato vult *νομοφύλακες*, hoc est, eos qui servandis legibus praefecti sunt, incorruptissimos esse" (S. 602 A). Den Herrscher selbst nennt er den ersten der Gesetzeswächter (S. 602 A). „Plato Principes reipublicae custodes appellat, ut hoc sint patriae, quod canes gregi" (S. 573 F); der Vergleich der Wächter mit Hunden steht bei P. Rep. *β′*, 15.

Die Beamten müssen ein gewisses Alter erreicht haben; dabei wird auf P.[1]) hingewiesen, der eine untere und obere Altersgrenze annimmt. Der Herrscher muß ein sanftes und ruhiges Naturell besitzen als Vorbedingung für ein gutes Regiment: „In Principe lene ac mansuetum ingenium requirit Plato" (S. 580 D).[2]) Und nur das Beste soll ihn gelehrt werden; die sophistischen Künste der Dialektik soll er erst spät kennen lernen, weil sie alle festen Grundsätze verwirrt; so verfuhr P. mit seinen Wächtern (S. 580 E).[3])

Der Fürst soll nie selbst schuldig an irgendwelchem Übelstand in seinem Staate sein (S. 584 B); denn er ist ein Abbild

---

[1]) Proinde Plato vetat, ne legum custodes adhibeantur minores annis quinquaginta, ne majores septuaginta. Sacerdotem non vult esse minorem annis sexaginta etc. (S. 601 D); der erste Satz findet sich Gesetze ϛ′, 3; der zweite, für den Priester, Gesetze ϛ′, 7.

[2]) Gesetze δ′, 4: Dieser Fürst muß jung sein, mit gutem Gedächtnis, guter Fassungskraft, tapfer, von natürlichem Edelmut. Aber die Eigenschaft, wovon wir früher behaupteten, daß sie sämtliche Einzelteile der Tugend begleiten müsse, — die vernünftige Mäßigung — muß auch der unbeschränkten Fürstenseele mitgegeben sein.

[3]) Rep. ζ′, 17.

Gottes, und Gott — so lehrt P. — kann nicht die Ursache von etwas Schlimmem sein. Das findet man in den Gesetzen (ι′, 10 ff.) und auch in der Republik (β′, 18).

Die Bürger sollen weder reich noch arm sein (S. 594 B)[1]; die Fremden und Gäste sollen einen größeren Schutz der Gesetze genießen als die Einheimischen[2]) (S. 596 B); auf die platonische Höhle wird angespielt[3]) (S. 565 B).

Wichtiger ist folgender Zug: P. nennt Kämpfe griechischer Staaten untereinander Bürgerkrieg (Rep. ε′, 15—16), der als solcher mit aller Rücksicht geführt wird — das will Erasmus auch auf Kriege unter christlichen Völkern angewendet wissen (S. 608 D).

β) indirekte.

Aus dem *Onomastikon* des Julius Pollux zitiert Erasmus (S. 576—77) in griechischer und lateinischer Sprache die Eigenschaften des guten und des schlechten Fürsten. Unter den letzteren heißt es „Malum principem vituperabis ad hunc modum: Tyrannicus, crudelis, efferus, violentus, occupator alieni, avidus pecuniarum; quod verbum est apud Platonem, pecuniarum cupidus, rapax etc.“ (ἐρασιχρήματος, ἅρπαξ).

c) Innere Einflüsse.

Da nach P. die Tugend lehrbar ist, muß auf die Erziehung der größte Wert gelegt werden, und bei einem Königssohn ist sie natürlich besonders wichtig. Der Er-

---

[1]) Curandum interim, ne nimia sit opum inaequalitas . . . Nam Plato cives suos neque nimium divites esse vult, neque rursus admodum pauperes etc., aus Rep. δ′, 2.

[2]) Quamquam illud perpetuo studendum est Principi, ne cuiquam omnino fiat injuria, tamen juxta Platonis sententiam, diligentius est cavendum, ne quid laedantur hospites, quam ne cives etc., aus Ges. ε′, 2.

[3]) Magna pars multitudinis falsis ducitur opinionibus, nec secus atque hi, qui in specu Platonico vincti desident, inanes rerum umbras pro veris rebus admirantur etc., aus Rep. ζ′, 1—2.

ziehung des Fürsten widmet Erasmus daher auch das längste, erste Kapitel. Die Wahl der Lehrer und der Lektüre sind wichtige Fragen. Außer der Bibel gebe man dem Prinzen den Plutarch zu lesen, und Seneca, die Politik des Ar., Cicero *De officiis* usw. „Sed sanctius hisce de rebus locutus est Plato, mea quidem sententia, et hunc ex parte secutus Cicero in libris de Legibus: nam de Republica interciderunt" (S. 588 A).[1]) Etwaige Mängel im Charakter des Prinzen müssen und können durch die Erziehung beseitigt werden (S. 580 E), seine Aufmerksamkeit soll von Anfang an auf die wahren Güter des Lebens gelenkt werden, nicht auf die falschen, denen die wie in P.s Höhle befangene Menge nachjagt. Wenn auf diese Weise aus dem Prinzen ein Philosoph wird, so gilt P.s Spruch: „Ni Philosophus fueris, Princeps esse non potes, Tyrannus potes" (S. 566 A).

Eine der Hauptaufgaben des Fürsten ist es, wenn er König geworden ist, über die Erziehung seiner Untertanen zu wachen; denn ihre Macht ist so groß, „ut Plato scripserit, hominem recte institutum, in divinum quoddam animal evadere, contra, perperum educatum, in immanissimam quamdem degenerare belluam" (S. 592 F).

Zusammenfassung.

Aus der Betrachtung dieser fünf Werke des Erasmus geht hervor, daß er P.s Werke auf Griechisch gekannt hat (Adagia), sowohl in Colets Art platonisch philosophiert (Enchiridion), als auch über seinen Lehrer hinaus hauptsächlich eine Verschweißung platonischer und christlicher Philosophie vornimmt auf Grund der Seelen- und Ideenlehre (Enchiridion und Encomium). P. dringt ihm bis auf den tiefsten Grund seines katholischen Glaubens, und lehrt ihn eine Verachtung des gegenwärtigen Zustandes in der Kirche

---

[1]) Noch William Tilley hatte angeblich Ciceros *De republica* aus Italien mitgebracht, Erasmus vermißt ihn.

(Encomium). In platonischer Weise versucht er durch Verbreitung von Wissen eine Verbesserung des Christentums (Novum instrumentum).

Neben diesem wichtigsten Einflusse auf religiösem Gebiete zeigen Erasmus' Werke noch eine Fülle von verschiedenen aus P. geschöpften Einzelheiten, wie dargetan worden ist.

Kap. IV.

Thomas More.

Thomas More (1478—1535) wurde im Hause des hochgebildeten Kardinals Morton erzogen, in dem auch Medwall, der Autor des Moralspiels *Nature*, lebte. Sehr jung wurde Thomas nach Oxford geschickt (1492), wo Grocyn und Linacre, beide kürzlich aus Italien zurückgekehrt, seine Lehrer wurden. P.'s Republik studierte er schon sehr früh,[1]) wahrscheinlich unter Linacres Anleitung. Griechisch war sein Lieblingsstudium. Schon hier muß er sich die Vorliebe für das „new learning" und die Verachtung für die scholastische Philosophie erworben haben, denen er später in der Utopia beredten Ausdruck gibt.[2])

Schon nach zweijährigem Aufenthalt auf der Universität wurde er von seinem Vater zurückberufen; erst nach mehreren Jahren juristischer Fachstudien gewann er wieder Zeit für seine philosophischen Lieblingsbeschäftigungen. Im Verkehr mit Erasmus, Grocyn und Linacre fand er die Anregung zu den Vorlesungen über Augustins Gottesstaat.[3]) Seit 1504 stand er in immer vertrauter werdenden Beziehungen zu Colet,[4]) der auch sein Beichtvater wurde. Colet war es, der

---

[1]) Ruthard, S. 16; Lupton, ed. Utopia Einl. S. XX; Erasmus berichtet in einem Brief an Hutten von 1519 mit Beziehung auf More: adolescens etiamnum dialogum moliebatur, in quo Platonis communitatem ad uxores usque defendit, Bd. III, S. 476 F.

[2]) Utopia ed. Lupton, S. 98.

[3]) Bridgett, S. 22.

[4]) Ein Brief an Colet von 1504 (Lupton L., S. 146) beweist das: Pray come then, my dear Colet ..... let a regard for me have in-

ihn um diese Zeit, die eine innere Krisis für ihn bedeutete, auf Pico della Mirandola hinwies; More vertiefte sich in die Werke des Platonikers und übersetzte[1]) eine Anzahl der beigefügten Briefe, einiges Poetische und die in der Ausgabe von 1498[2]) enthaltene Biographie des Grafen. Das Studium Picos und gerade die Beschäftigung mit den von ihm übersetzten Stücken zusammen mit dem Einfluß Colets vermochten ihn von dem verzweifelten Schritte, ins Kloster zu gehn, abzuhalten.[3]) Das hing folgendermaßen zusammen: Picos Biographie lehrte die Überwindung menschlicher Unzulänglichkeiten durch philosophische Contemplation, aber keine Askese hinter Klostermauern. Im Gegenteil hatte der Graf allem Drängen von seiten der Geistlichen widerstanden, war Laie geblieben[4]) und hatte in philosophischer Abklärung ein höheres Christentum zu finden vermocht. Aus den Briefen lernte er — und Colet und Erasmus mußten ihm das bestätigen[5]) — die Erkenntnis des Vernunftgemäßen, Wissenschaftlichen in der christlichen Religion.[6]) Die Vernunft erkennt Gott, der Philosoph weiß, „what thyng the verey law of nature, what thyng very reason, what thynge our Lorde hym selfe sheweth ye to be done" (S. 34—35). Derartige Gedanken, die für die Utopia noch wichtig werden und in der platonischen Philosophie begründet sind, waren es, die ihn zu einem philosophischen Christentum anstatt ins Kloster führten.

P. war sein Lieblingsphilosoph.[7]) Er schrieb gewöhnlich in der platonischen Form des Dialogs. Sein ganzes Leben ist nach dem platonischen Ideale eingerichtet, man

---

fluence with you, who have given myself wholly up to you, and am anxiously expercting your return. Meanwhile I shall be spending my time in the company of Grocyn, Linacre, and my friend Lyly etc.

[1]) Mores Übersetzungen aus Pico ed. Rigg, 1890, Tudor library.

[2]) Bridgett, S. 78.

[3]) Seebohm, S. 123ff.; Churton Collins ed. Utopia, S. XII.

[4]) Rigg, S. 26—27.

[5]) Vgl. die besprochenen Werke Colets und Erasmus.

[6]) Rigg, S. 34—35; Seebohm, S. 116—17.

[7]) Stapleton, Tres Thomae, S. 167.

vergleicht ihn passend mit Sokrates.[1]) Nur gezwungen widmete er sich den immer größer werdenden Pflichten des Staatsmanns,[2]) viel lieber saß er bei seinen Büchern. Die Erziehung seiner Kinder, die nach platonischem Muster für Mädchen und Knaben gleich sein mußte, betrachtete er als seine Hauptaufgabe; Mädchen und Knaben lernten Griechisch und Lateinisch und trieben philosophische Studien; John, sein Sohn, bekam von Grynaeus, dem Freunde seines Vaters, einen Plato geschenkt. Einen Kreis von Freunden versammelte er in seinem Hause in Chelsea, das Erasmus der platonischen Akademie verglich. Mit ihm verband ihn eine ideale Freundschaft im Sinne P.s, wie Erasmus bezeugt.[3]) Die ganze Familie war sozusagen von platonischem Geiste erfüllt, wie es Erasmus[4]) in der Beschreibung des Holbeinschen Bildes ausdrückt.

In dem Kampfe der „Griechen und Trojaner", d. h. dem Kreuzzug der konservativen Theologen und Scholastiker gegen den Humanismus und die griechische Sprache, der in Oxford nach dem Erscheinen des *Encomium Moriae* und des *Novum instrumentum* entbrannte, ergriff More entschieden Partei für seinen Freund Erasmus und für das „new learning". Er war es, der dem Dunkelmännertreiben der Trojaner durch seine Briefe an die Universität (1519)[5]) ein Ende machte.

Sein Ende nötigt geradezu zu einem Vergleich mit dem Tode des Sokrates. „I am dying already", schrieb er aus dem Gefängnis. Ihm bedeutete der Tod nichts; war doch sein ganzes Leben (vgl. Utopia und *Treatise uppon* —) mit P. eine „meditatio mortis". Das lehrt Sokrates im Phaidon, eine Stunde vor seiner Hinrichtung. Ihrer Überzeugung getreu lehnen sie beide alle Vorschläge ihrer Freunde zur

---

[1]) Churton Collins ed. Ut., S. XX.

[2]) Brief an Warham, in Cayley, Memoirs of Sir Th. M. 1808, 1, S. 70 ff.

[3]) Erasmus, III, S. 472.

[4]) Bridgett, S. 150.

[5]) Froude, S. 131—139; Mull. I, S. 525.

Flucht, Bestechung usw. ab und begrüßen den Tod im Vollgefühl der Unschuld und eines künftigen Lebens.

Mores zahlreiche Werke sind ganz und gar erfüllt von der platonischen Denkweise; nicht nur die Utopia (1516) [1]), sondern auch ein Teil seiner erbaulichen Schriften, wie der Traktat über die Worte *Memorare novissima* etc. (1522), der Dialog *Concerning heresies and matters of religion* (1528), und der *Dialogue of comforte agaynste tribulacyon* (1534).[2])

1. Gedichte.

Von seinen ziemlich zahlreichen poetischen Versuchen, hauptsächlich aus der Jugendzeit, kommt nur ein Gedicht in Betracht; *Ad regem* [3]), ein Huldigungsgedicht für Heinrich VIII. zu seinem Regierungsantritt, also gegen 1509 geschrieben. Unter zweifacher Nennung des Namens P. schildert er P.'s Weltjahr, nach dessen Ablauf alle Ereignisse wiederkehren; er hofft, daß unter der neuen Regierung das goldene Zeitalter wieder eintreten möchte. Das Ganze ist aus dem Timaios geschöpft.

2. Die Utopia.

More wußte selbst am besten, wie viel er P. verdankte; das spricht er aus in dem Gedichte des Hofdichters Anemolius, das dem Ganzen vorausgeschickt wird (S. XCIII). Demnach soll in der Utopia alles ins wirkliche Leben übertragen sein, was P. theoretisch lehrt. Peter Giles, der Freund Mores, stellte die Utopia noch über P.'s Staat (S. XCVI). — Der Name P.'s wird im ganzen 12 mal erwähnt.[4])

---

[1]) Ed. Lupton 1895 lat. und engl.

[2]) Diese drei Schriften habe ich in der Ausgabe von Rastell (1557), aus der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, benutzt.

[3]) In A. Cayley, Memoirs II, S. 280

[4]) Und zwar 3 mal in dem erwähnten Gedichte, 3 mal im Zusammenhang mit Zitaten; die sonstigen Stellen sind die folgenden: S. 26, He (Hythlodaye) hayth sayled in dede, not as the maryner Palynure, but as the experte and prudent prince Ulisses; yea rather as the auncyent and sage Philosopher Plato. — S. 101: I shoulde speake those thynges

a) Zitate.

(S. 79) „For where as youre Plato judgethe that weale publyques shall by this meanes attayne perfecte felicitie, other if phylosophers be kynges, or els if kynges give themselfes to the study of Philosophie.“ Aus Rep. ε′, 18; dasselbe auch S. 80.

(S. 104) „Wherfore Plato by a goodly simylitude declareth, whie wise men refreyn to medle in the common wealth. For when they see the people swarm in to the stretes, and dailie wett the skin with rayne, and yet cannot persuade them to goo owt of the rayne, and to take their houses; knowynge well that if they shoulde go owte to them, they should nothynge prevayle, nor wynne ought by it, but be wett also in the rain; they do kepe them selfes within their howses; beynge content, that they be saffe them selfes, seynge they can not remedye the follye of the people.“ [1]) (Rep. ϛ′, 10).

b) Direkte Entlehnungen aus P. α) äußerliche.

Für die näheren Bestimmungen über die Lage der Stadt (S. 120) können Stellen aus den Gesetzen (β′ 1; ε′ 14), andererseits auch der Critias[2]) vorbildlich gewesen sein. Die Lage des Staates auf einer Insel, mit guten Häfen, die Hauptstadt in der Mitte, fordert P. an beiden angegebenen Stellen.

---

that Plato fayneth in hys weale publique. — etc. S. 80, S. 106, S. 130 (nur im lateinischen Text), S. 215.

[1]) Rep. ϛ′, 10: . . . ein Weisheitsliebender . . . wird Ruhe halten und das Seinige tun, gleichsam wie in dem Sturme eines vom Winde aufgeregten Staubwirbels und Unwetters an eine Mauer hintretend, und indem er sieht, wie die Übrigen von Ungesetzlichkeit erfüllt sind, wird er sich dabei begnügen, wenn er selbst rein von Ungerechtigkeit und unerlaubten Taten, sowohl sein hiesiges Leben führt, als auch bei dem Abscheiden aus ihm mit herrlicher Hoffnung heiter und wohlgemut abscheidet. — Lupton gibt diese Quelle an.

[2]) Churton Collins, ed. Utopia S. 184; vgl. auch Zeller, Der plat. Staat in seiner Bed. für die Folgezeit (in Z.'s Vorträgen u. Abhandlungen, 1875), S. 85; Lina Beger, Th. Morus und P. 1879 (vielfach veraltet).

Nach P. (Gesetze ε′, 14) ist auch in Utopia Grund und Boden verteilt (S. 120—21). Jeder Bürger besitzt ein Grundstück in der Stadt und ein solches auf dem Lande; so kann er einmal politisch, andrerseits landwirtschaftlich tätig sein. Soweit reicht die Übereinstimmung. More erweitert diese Bestimmung dahin, daß er genaue Anordnungen über den jeweiligen Wechsel des Aufenthalts gibt, während P. das ganz dem Ermessen des Einzelnen überläßt.

P. (Gesetze ε′, 10)[1]) schreibt eine gewisse Durchschnittsmenge von Einwohnern für seinen Staat vor. Übersteigt die Einwohnerzahl die festgesetzte Höhe, müssen Kolonien gegründet werden. More (S. 153) ordnet ganz dasselbe an: „But to thintent the prescript numbre of the citezens should nether decrease, nor above measure increase, it is ordeined that no famylie, whiche in everye citie be VI. thousand in the hole, —, shall at ones have fewer chyldren . . or mo . . . . . But if so be that the multitude throughout the hole Ilande passe and excede the dew numbre, then they . . buylde up a towne under their owne lawes in the next lande. . .“

Die bedeutungsvolle Einrichtung der Utopia, die die Erzeugung eines kräftigen Menschenschlags bezweckt durch Auswahl eines gesunden und körperlich tadelfreien Elternpaares, geht auf Gesetze ϛ′, 15 oder auch, aber weniger zwingend, auf Rep. ε′, 14 zurück. More gibt (S. 225) an: „in cheusyng wyfes and husbandes they observe earnestly and straytelye a custome whiche semed to us very fonde and folysh. For a sad and an honest matrone sheweth the woman, be she maide or widdowe, naked to the wower.

[1]) Gesetze ε′, 10: Sie (die Behörde) muß sehn, was man bei dem Überfluß oder Abmangel anzufangen hat, und möglichst alle Mittel anwenden, daß es bei der Zahl von 5040 Haushaltungen für immer sein Bewenden haben kann. Solcher Mittel gibt es viele. Das Einhalten der Geburten. . . . Und dann schließlich, wenn eine vollständige Unmöglichkeit vorliegt, die 5040 Häuser stets auf gleicher Höhe zu erhalten, ... das Fortschicken als Kolonisten in aller Liebe und Freundschaft beiderseits.

And lykewyse a sage and discrete man exhibyteth the wowere naked to the woman.“ P. läßt zu demselben Zwecke öffentliche Vergnügungen veranstalten, „wobei Jünglinge und Mädchen in Reigentänzen auftreten, zugleich mit Interesse sehn und sich sehn lassen in verständiger Weise . . . und beiderseits so weit unbekleidet, als es Zucht und Anstand ihnen erlaubt“ (Gesetze ϛ′, 15).

Auch für Ehescheidung (S. 228) gibt More auf P. beruhende Anweisungen; scheint es unmöglich, daß Mann und Frau weiter zusammen leben können, so ist eine Trennung und anderweitige Verheiratung beider Teile möglich, aber erst nachdem die Ratsversammlung die Erlaubnis gegeben hat; und zwar müssen zur Beratung eines solchen Falles die Frauen der betreffenden Beamten hinzugezogen werden. P. ordnet (Gesetze ια′, 10) ganz dasselbe an, nur stehen bei ihm an Stelle der Ehefrauen der betreffenden Richter „die mit der Aufsicht über die Ehe betrauten Frauen“.

Einiges Pädagogische schöpft More aus Rep. und Gesetzen. Reiten müssen die Kinder in früher Jugend lernen (S. 123), P. schreibt dasselbe vor (Rep. ε′, 24) [1]); der Zug, daß die utopischen Kinder wie im Spiel lernen (S. 139) mag durch eine entsprechende Stelle in den Gesetzen (ζ′, 21) angeregt sein.

Der kuriose Einfall Mores, den Priestern Utopias ein Federkleid[2]) zu geben, scheint mir auf Phaidros, Kap. 25—30 zurückzugehn. Dort spielt das Gefieder der Seele eine wichtige Rolle. Die vollständig befiederte Seele kann eins werden mit Gott, die entfiederte muß in einem sterblichen Leib schmachten (Kap. 25). Die Kraft des Gefieders führt die Seele nach oben zu den Göttern (Kap. 26). Das Gefieder

---

[1]) Lupton, S. 123 nimmt Einfluß P.'s an.

[2]) Lupton, S. 294 nimmt Einfluß des Timaios und des Phaidon an; im Timaios rangieren die Vögel in der Stufenfolge der Geschöpfe gleich nach dem Weib und sind aus leichtsinnigen Menschen verwandelt; im Phaidon wird die prophetische Gabe der Vögel hervorgehoben; beides scheint mir ferner als die Phaidrosstellen zu liegen.

wird ernährt und gestärkt durch das Schauen der ewigen Ideen (Kap. 28) usw. Die Hülle der Seele ist also ein Federkleid, vielleicht hat More im Gedanken daran, daß die Seele wie der Geistliche die Verbindung mit Gott herstellt, dem Priester durch dieses Kleid ein Symbol seiner Stellung zwischen Gott und der Welt geben wollen.

Reisen sind in Utopia wie in P.'s Staate verpönt. Nach den Gesetzen (ιβ΄, 5) darf privatim kein Mann unter 40 Jahren ins Ausland reisen, und nach diesem Alter nur mit Erlaubnis der „φύλακες". In Utopia geht niemand allein auch nur in die Nachbarstadt; immer in einer ganzen Karawane, mit dem Paß des Fürsten, der die Erlaubnis bestätigt und den Tag der Heimkehr vorschreibt (S. 167).

Der Selbstmord, den More in gewissen Fällen gestattet und sogar empfiehlt (S. 223), stammt nicht aus P. Der Phaidon und die Apologie sprechen sich deutlich dagegen aus; ebenso wird in den Gesetzen ϑ΄, 12 der Selbstmord als verächtlich, wenn auch nicht als strafbar, hingestellt. Eine Stelle aus dem gleichen Kapitel hat aber einen äußeren Einfluß auf die Worte gehabt, die More dem unberechtigten Selbstmörder widmet. Die unmittelbare Benutzung des platonischen Textes ist ganz augenscheinlich.[1]) Die Art und Weise, wie More über den Tod und die freudige Erwartung des Endes spricht, läßt auf Benutzung des Phaidon schließen. Freilich liegt die christliche Anschauung hier sehr nahe, da aber im *Treatise uppon* . . . die zum Teil wörtliche Benutzung derselben Phaidonstelle vorliegt, und zwar in ganz derselben Absicht, möchte ich auch hier, wo in der Umgebung P. direkt angezogen erscheint, Einfluß P.'s annehmen.

Wiederum nur eine rein äußerliche Benutzung[2]) diesmal der Republik α΄, 16 findet sich, wo More von der guten

---

[1]) Churton Collins ed. Ut., S. 222.

[2]) Lupton, Ut. S. 93 macht auf P. aufmerksam.

und schlechten Art des Herrschens und Dienens redet (S. 93): „therefore the kynge ought to take more care for the wealthe of his people, then for his owne wealthe, even as the office and dewtie of a shephearde is, in that he is a shepherd, to feade his shepe rather then hymself.“ P. gebraucht dasselbe Bild.

β) innere.

Am auffallendsten ist die Übereinstimmung Mores mit P. in den communistischen Einrichtungen;[1]) das ganze Leben spielt sich in der Öffentlichkeit ab, jeder Bürger ist zugleich Politiker (S. 136); das alltägliche Leben ist völlig vom Staate geregelt (S. 139ff.); es gibt keinen Privatbesitz (S. 130); die Kinder werden gemeinsam erzogen, gemeinschaftliche Mahlzeiten vereinigen täglich eine größere Anzahl von Familien (S. 142ff.); die Häuser sind nicht verschließbar, jeder hat jederzeit überall Eintritt (S. 130) usw. Das alles stammt hauptsächlich aus Republik ε′; aber auch an anderen Stellen, auch in den Gesetzen wird dieses Grundprinzip erörtert.

Colet kann hier einen gewissen Einfluß gehabt haben, der ja in den Vorlesungen über den Römerbrief kommunistische Forderungen stellte. Darauf mag besonders auch die Stelle hindeuten (S. 269), wonach der von Christus eingerichtete Communismus der Einführung des Christentums in Utopia als besonders dienlich gerühmt wird. Auch Erasmus[2]) mag wohl seine Übereinstimmung mit dem platonischen Staatsideale in einem der vielen Gespräche mit More ausgedrückt haben.

In den Werken P.'s erscheint das weibliche Geschlecht in zwiefacher Beleuchtung: einmal ist das Weib

[1]) Das ist auch von den verschiedenen Forschern am bereitwilligsten anerkannt worden, z. B. Jowett (Einleitung zur engl Übersetzung der Rep.), Lupton, ed. Ut., S. L; Louis, Th. Morus und seine Utopia, 1895, Huit; L. Beger, Th. Morus und P. 1879.

[2]) Lupton, L., S. 74–75; vgl. auch Churton Collins, ed. Ut., S. XXXV.

das kaum mit Vernunft begabte (Timaios), tief unter dem Manne stehende, nur der sinnlichen Begierde ergebene (Gastmahl) Geschöpf; andrerseits ist die Frau die körperlich und geistig gleichberechtigte Gefährtin des Mannes. Als solche erscheint sie in der Republik und den Gesetzen. Dort erhält sie die gleiche geistige und körperliche Erziehung, sogar im Kriege soll sie Verwendung finden, auch bei der Besetzung von Ämtern kann sie herangezogen werden (Rep. ε′, 3—6; Timaios Einleitung). Unter den Staatsämtern ist ihr auch das des Priesters nicht verschlossen (Gesetze ι′, 16); sogar von weiblichen Herrschern wird im Timaios[1]) gehandelt.

More übernimmt die zweite Auffassung vom Weibe als gleichwertigem Geschöpfe. Das Mädchen genießt die gleiche Erziehung[2]) wie der Knabe; tägliche Körperübungen bereiten auch das weibliche Geschlecht auf den freilich nur theoretisch möglichen Krieg vor.[3]) Auch Ämter gibt es für sie; wie schon gezeigt wurde, werden Frauen ausdrücklich zur Aburteilung über Scheidungsfragen herbeigerufen; eine Frau hat das diskrete Amt, dem Jüngling seine zukünftige Gattin zur körperlichen Begutachtung zu zeigen; vor allem aber gibt es in Utopia auch Priesterinnen (S. 285).[4])

Die eigentümliche Stellung der Frau in der Utopia läßt sich ohne weiteres in jeder Beziehung auf P. zurückführen und Lupton hat Unrecht, wenn er (S. LIII) behauptet, daß P. nur im gewissen Umfange Mores Quelle gewesen sein

[1]) Vgl. S. 115 der Übersetzung von H. Müller.

[2]) S. 139: Husbandrye is a scyence common to them all in generall, both men and women, . . . In thys they be all instructe even from theyr youth etc.; S. 143 . . . bothe men and women, goo to heare lectures.

[3]) S. 243: . . . they do daily practise and exercise themselfes in the discypline of warre, and that not only the men, but also the women. — S. 257: women that be wyllynge to accompanye their husbandes in times of warre be not prohybyted or stopped.

[4]) S. 285: The pryestes, onles they be women (for that kynd is not excluded from pryesthode; howebeit fewe be chosen, and none but widdowes and olde women) . . .

könnte.[1]) Tatsächlich finden sich bei P. sämtliche Einzelheiten wieder.

Wenn die Frauen in Utopia bei den gemeinsamen Mahlzeiten anwesend sind, was bei P. streng abgelehnt wird (Gesetze δ', 11), so ist es darin begründet, daß More die Familie bestehen läßt, und den Kommunismus nicht auch auf die Frauen ausdehnt.

Die Gottheit der Utopier ist nichts anderes als P.'s Weltseele. In ganz anderer Weise wie bei dem alten Alanus ab Insulis und seinen Nachahmern bis hin zu Medwall usw., die eine Personifizierung vornahmen, erscheint hier P.'s Anschauung: „. . . there is a certayne godlie powre, unknowen, everlastyng, incomprehensible, inexplicable, farre above the capacitie and retche of mans witte, dispersed through out all the worlde, not in bygnes, but in vertue and powre. Hym they call the father of all" (S. 266).

Gerade das Unpersönliche, nicht sinnlich Vorstellbare. Transscendente dieser göttlichen Kraft weist auf P. (vgl. Timaios Kap. 8ff.). Das ganze Universum ist erfüllt von dem alles durchdringenden Geiste, und obwohl er nirgends greifbar in Erscheinung tritt, ist er doch Grund von allem Anfang und Ende.[2])

Mores Wiedergabe der platonischen Weltseele beruht auf einem viel tieferen Verständnis P.'s und bedeutet einen gewaltigen Fortschritt gegenüber der mittelalterlichen Allegorie.

Bei folgenden Punkten scheint sich der direkte Einfluß P.'s und der indirekte durch die Platoniker zu mischen. P. lehrte, daß die dem Menschen eigne Vernunft die Ideen schaut und Gott erkennt. Pico della Mirandola sprach in seinen Briefen von der Vernunftgemäßheit der christlichen Religion. Colet suchte mit rationalistischen Mitteln dem

[1]) — he (More) opens to them (den Frauen) an avenue, of which Plato in the Republic gives no hint . . . S. LIII.

[2]) To hym alone they attrybute the begynnynges, the encreasynges, the procedyngs, the chaunges, and the endes of all thynges (S. 267).

Christentum näher zu kommen; einmal durch die philosophische Erklärung des alten Testaments, dann in den von plat. Philosophie erfüllten Vorlesungen zum neuen Testament, in denen Jesus als personifizierte Vernunft Gottes erscheint. Ähnlich glaubte Erasmus mit Hilfe des besseren Wissens von Christus bessere Christen zu erziehen; auch er benutzte ein rationalistisches Mittel.

Das alles deutet auf eine philosophische Religion hin. In Mores Utopia finden wir nun das Christentum zu einer solchen philosophischen Religion, eine Vernunftreligion systematisch entwickelt.

In der Religion der Utopier müssen alle Sätze vernunftmäßig erwiesen sein;[1]) können Beweise nicht erbracht werden, so glaubt niemand mehr an die Wahrheit des betreffenden Dogmas. So sicher wie man an der Unsterblichkeit der Seele, einem besseren Jenseits festhält, es geschieht nur, weil die Vernunft die Wahrheit dieser Begriffe erkannt hat. Daher ist auch der Asket vom Standpunkt der Vernunft aus unmöglich, ja dem Hohne preisgegeben;[2]) man läßt ihm gern sein Glück, das er in allen möglichen Entbehrungen findet, wenn er es aus Frömmigkeit tut. Doch darf er keinen Anspruch auf Weisheit machen. Er gilt für heilig; weise sind die andern, die das Leben in vernünftiger Weise genießen.[3])

Frömmigkeit gilt also weniger als Vernunft. Nur wenn bei philosophischer Disputation die Rede auf die Glückseligkeit (felicity or blessedness) kommt, dann werden auch religiöse Argumente herbeigeholt: „wythoute the whyche, to the investygatyon of trewe felycytye, they thynke reason of yt selfe weake and unperfecte“ (S. 188).

„Reason“ nicht „religion“ ist es, die die Liebe zu Gott weckt „reason doth chiefely and pryncipallye kendle in men the love and veneration of the devyne majestie“ (S. 190.)

---

[1]) S. 189.
[2]) S. 188, S. 274.
[3]) S. 282.

Der Gegenstand dieser Verehrung ist jene schon erwähnte göttliche Macht, die aus der platonischen Weltseele hervorgegangen ist.

Die christliche Religion hat nun zu dieser Vernunftreligion folgende Beziehung:

In Utopia gibt es eine große Anzahl Sekten, die äußerlich untereinander verschieden (S. 271) alle nur verschiedenen Erscheinungsformen der ihnen allen zu Grunde liegenden Vernunftreligion sind. Diese ist sozusagen die Idee, die zahlreichen Sekten verschiedene Abbilder. Als nun das Christentum in Utopia eingeführt wird, tritt keine Veränderung ein (S. 269—70), es gilt neben den andern als gleichberechtigt. Denn auch ihm liegt dieselbe Idee, dieselbe Vernunftreligion zu Grunde.

Daraus folgt in Utopia die denkbar größte Toleranz, begründet auf die platonische Lehre von der ewigen und unveränderlichen Idee und der wechselnden und an sich wertlosen Erscheinung.

Auf denselben Unterschied von Sein und Scheinen deuten auch folgende Stellen hin: „. . . those thinges that men by vaine ymagination, do fayne against nature to be pleasaunt (as though it laye in their powre to chaunge the thinges as they do the names of thinges), al suche pleasurs they beleve to be of so small helpe and furtheraunce to felicitie . . .“ (S. 194).

More unterscheidet also die Dinge und ihre Namen; ähnliches besagt folgende Stelle: „Howbeit no mannes judgement, depraved and corrupte, other by sickenes or by custome, can chaunge the nature of pleasure, more then it can doo the natur of other thinges“ (S. 202).

Die Seele ist der Sitz der Vernunft; sie ergötzt sich an der Betrachtung der Wahrheit: „To the soule they gyve intellygence, and that delectation that cummeth of the contemplation of truthe“ (S. 202).

Nach P. ist die Seele der Erinnerung an in einem früheren Dasein Geschautes fähig, (ἀνάμνησις, Phaidros

Kap. 30). Das klingt an, wenn es heißt von der Seele: „Here unto is joyned the pleasaunt remembraunce of the good lyfe past“ (S. 202).

Die utopische Lehre vom Glück ist, wenn auch nicht rein platonisch, so doch von P. beeinflußt.[1]) Glück ist gleich Genuß (pleasure S. 188); begründet wird diese Ansicht aus der „grave, sharpe, bytter and rygorous relygyon“ (S. 188), d. h. aus der vernünftigen Religon, „But now . . . they thynke not felicitie to reste in all pleasure, but onlye in that pleasure that is good and honest; and that hereto, as to perfet blessedness, our nature is allured and drawen even of vertue“ (S. 190). Von der Tugend haben die Utopier ihren eignen Begriff, „they define vertue to be life ordered according to nature and that we be hereunto ordeined of God“ (S. 190). Der Natur gehorcht aber, wer sich überall von der Vernunft leiten läßt.[2]) Tugend ist also, wie die Religion, etwas Rationales; die platonische Ethik der Vernunft wirft hier ihren Schatten. Glück ist Genuß, Genuß ist Tugend, Tugend ist Leben nach der Vernunft. Und das lehrt P.[3])

Wir erfahren auch, was Genuß nicht ist im Sinne der Utopier; das geht anscheinend auf den Gorgias zurück, wo der Unterschied von Gut und Angenehm auseinandergesetzt wird. Die wahre Lust kann nie mit der falschen verwechselt werden, so gern manche ihre Lüste als jenen erlaubten Lebensgenuß hinstellen möchten. Da die Lust, die das Glück ausmacht, auf Vernunft begründet ist, ist sie eine Lust der Seele und streng geschieden von den Freuden des Körpers (S. 202); die Seele genießt aber rein geistig

[1]) Zeller a. a. O., Churton Collins, S. 213 nehmen eine Mischung von Epicureismus und Platonismus an.

[2]) S. 190: . . . and that he doth followe the course of nature, which in desiering and refusyng thynges is ruled by *reason*.

[3]) Vgl. z. B. Stein II, S. 92ff.; Phaidros Kap. 27; Rep. V—VII. Phaidon Kap. 10; Philebos, S. 106, 93.

und lebt in der Erinnerung an ihr Dasein im Jenseits. Und so widmen sich die Utopier denn hauptsächlich den „pleasures of the mind“ (S. 206).

Vom Körper wird nur Gesundheit und Frische (S. 203 bis 204) verlangt, nicht Schönheit wie bei P.

Dieses rein auf innerem Genießen begründete Glück leitet zum platonischen Lebensideal der Contemplation, und läßt auch vor einem Hervortreten im Staatsdienste zurückschrecken (S. 104). Diese Lebensanschauung, die More durchaus auch im Leben vertrat, hatte er zuerst aus Picos Briefen gelernt, wie schon hervorgehoben wurde, dann aber auch direkt aus P., wie das Zitat aus der Rep. ϛ′, 10 beweist.

Zusammenfassung.

In der Utopia werden hauptsächlich die platonischen Dialoge Republik und Gesetze benutzt und zwar besonders auf dem Gebiete des Communismus und der Gleichstellung der Frau. Ferner übernimmt More die platonische Ethik der Vernunft, die sich zu einer ganzen Vernunftreligion entwickelt. Die Ideenlehre bildet auch hier das Bindeglied von Philosophie und Religion und ruft eine große religiöse Toleranz hervor. Über die Seele und das Glück wird in platonischer Weise philosophiert.

3. Treatise uppon these words of the holy scripture: Memorare novissima et in eternum non peccabis (1522).

a) Zitate.

(S. 85) „if the body be to the soule a prison“ aus Phaidon Kap. 33.

b) Direkte Entlehnungen.

Die „four last things“, die vor der Sünde schützen, sind: „deth, dome, pain and joy“. Die Betrachtungen über den Tod verraten eine z. T. wörtliche Benutzung des Phaidon:

Phaidon Kap. 9.

.... daß alle diejenigen, welche eben richtig die Philosophie ergreifen, wirklich .... nichts anderes bezwecken, als zu sterben und tot zu sein.

Phaidon Kap. 12.

Sie (Körper und Seele) zu lösen aber sind immer zumeist und allein diejenigen bestrebt, welche richtig philosophieren, und die Beschäftigung der Philosophen ist eben diese, eine Lösung und Trennung der Seele vom Körper ..

.... lächerlich wäre es, daß ein Mann, welcher sich selbst in seinem Leben so rüstete, daß er dem Totsein so nahe als möglich lebe, dann nun bei der Ankunft eben dessen schmerzlich berührt werde.

In der Tat also sind diejenigen, welche richtig philosophieren, damit beschäftigt zu sterben, und das Totsein ist ihnen unter allen Menschen am wenigsten furchtbar.

More, *Treatise uppon* . . ., Seite 77.

Some of the olde famous philosophers, whan thei wer demaunded, what facultie philosophy was, answerd, that it was the meditation or exercise of death. For like as death maketh a severance of the body and the soul, whan thei by course of nature must nedes depart asonder, so (said thei) dothe the study of philosophy labor to sever the soule from the love and affections of the body while thei be together.

Now if this be the whole study and labour of philosophy, as the beste philosopher said, that it is, than may we within shorte time be well learned in philosophy. For nothyng is there that maye more effectuallye withdrawe the soule from the wretched affeccions of the body, than may the remembrance of death.

It is not all one to dye, and to be dead. Truth it is, that we be never dead, whyle we live. And it is me seemeth as trewe, not only that we dye while we live, but also that we dye all the while we lyve. What thing is dying, is it ani other thing, than the passage and going out of this present life.

Mit dem „besten Philosophen“ ist natürlich P. gemeint. Philosophie als Sehnsucht nach dem Tode, Leben als fortwährendes Streben nach der Trennung von Seele und Körper, Leben als ein Näherkommen des ersehnten Augenblicks, wo der leidige Körper schwindet, Leben also ein allmähliches Sterben, das alles ist reinster Platonismus, von More gepriesen als ein Schutzmittel gegen die Sünde; so wird pla-

tonische Weisheit in den Dienst der christlichen Religion gestellt.

In ähnlicher Weise wie in der Utopia wird von den Freuden der Seele im Gegensatz zu den falschen Genüssen des Körpers gehandelt. Der Körper gewährt nur „a false counterfayte ymage of pleasure“ (S. 73), ein falsches Abbild des „very true pleasure“. Das ist wiederum platonisch gedacht (Gorgias, Philebos), und auch nach platonischer Terminologie ausgedrückt.

Der Grund alles menschlichen Hangens am irdischen Leben ist Unwissenheit: „the cause why menne bee so madde theron is onelye ygnoraunce and lacke of knowledge of the other“ (S. 73); so lehrt P., besonders im Theaitetos. Diese Stelle ergänzt die Utopia. Dort war Vernunft als Mittel zur Tugend hingestellt worden; hier heißt es: Unwissenheit ist die Ursache aller Sünde. Daraus folgt geradezu die platonische Lehrbarkeit der Tugend. Diesen Gedanken teilt More wiederum mit den anderen Humanisten seiner Zeit, wie bei Colet und Erasmus gezeigt worden ist.

4. A dialogue concerning heresies and matters of religion (1528).

Diese stark polemisch-katholische Streitschrift, deren dialogische Form übrigens Stapleton als platonisch hervorhebt, enthält eine Anspielung auf P.; More wünscht nicht, daß die Bibel ins Englische übersetzt wird, nur besonders dazu verordnete Ausleger sollen die heilige Schrift erklären, in deren tiefen Sinn das Volk, das nur Englisch könne, doch nicht einzudringen fähig sei (S. 242). P. habe ausdrücklich verboten[1]), daß Unberufene sich in die weltliche Gesetzgebung mischen dürften: „nowe if Plato, so wyse a man, so thought good in temporall lawes, thynges of mennes makyng, how muche is it lesse meete for everye manne boldelye to meddle with the exposicion of holy scripture.“

[1]) Gesetze ς', 1—3.

5. A dialogue of comforte agaynste tribulacyon[1]) (1534).

In dieser Erbauungsschrift, die nicht lange vor. Mores Tode entstand, wird die platonische Weltseele, diesmal unverhüllt, erwähnt. Eine Randglosse: „An opinion of Plato" hebt folgenden Passus hervor: „. . . if the whole worlde were annimated with a reasonable soule (as Plato hadde wente it were) and that it hadde wit and understandyng . . ."

Zusammenfassung.

Die Betrachtung dieser religiösen Schriften ergab keine wesentliche Bereicherung des Bildes von Mores Platonismus. Die eine bestätigte die genaue Kenntnis des Phaidon, während die beiden andern von neuem aus den Gesetzen und dem Timaios schöpfen; die Lehrbarkeit der Tugend wird angedeutet und die Weltseele von neuem herangezogen.

*

Wie Colet und Erasmus lehrt auch More die Verquickung von christlicher und platonischer Philosophie, und zwar geht er noch weiter wie beide in der ganz platonischen Vernunftreligion der Utopier, die auch dem Christentum zugrunde liegen soll. Der Gott der Utopier ist nichts anderes als P.'s Weltseele. Er übernimmt die platonische Ethik des νοῦς, Unwissen ist die Schuld alles Lasters. Außerdem ist besonders auf politischem und psychologischem Gebiete der tiefgehende Einfluß P.'s zu erweisen.

[1]) Die Angabe, daß dieser Dialog aus dem französischen, das selbst auf lateinischer Grundlage beruhe, übersetzt sei, ist fingiert (D. N. B.).

Lebenslauf.

Ich, Kurt Schroeder, evangelischer Konfession, wurde am 26. April 1882 als Sohn des Fabrikbesitzers Hermann Schroeder und seiner Ehefrau Lucie geb. Schoch in Langen-Aue bei Zeitz, Kreis Merseburg, geboren. Von Ostern 1889 ab besuchte ich die drei Vorschulklassen der Stoy'schen Erziehungsanstalt in Jena, trat Ostern 1892 in die Sexta des dortigen humanistischen Gymnasiums ein und verließ diese Anstalt Ostern 1901 mit dem Reifezeugnis. Dann bezog ich auf drei Semester die Universität Jena, zunächst ausschließlich mit philosophischen Studien beschäftigt. Während der folgenden zwei Semester in Berlin (W.-S. 1902—03, S.-S. 1903) traten neuphilologische, hauptsächlich anglistische Studien in den Vordergrund. Aus familiären Rücksichten auf zwei Semester (W.-S. 1903—04, S.-S. 1904) nach Jena zurückgekehrt, wurde ich ordentliches Mitglied des englischen, deutschen und französischen Seminars. Den Sommer des Jahres 1904 benutzte ich zu einer Reise nach England, wo ich an den Cambridger Ferienkursen in Exeter teilnahm und längere Zeit in London und Edinburgh blieb. Seit dem Wintersemester 1904 war ich in Berlin immatrikuliert, zwei Semester lang ordentliches Mitglied des englischen und außerordentliches Mitglied der modernen Abteilung des deutschen Seminars. Die Promotionsprüfung bestand ich am 15. November 1906.

Vorlesungen hörte ich hauptsächlich bei den Herren: Bastier, Brandl, Cloëtta, Delbrück, Delmer, Desdouits, Dibelius,